AVICENNAS BEARBEITUNG DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK

INAUGURALDISSERTATION

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT, SEKTION I,
DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE VORGELEGT AM 6. JULI 1904

VON

CONSTANTIN SAUTER

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548308_0085

AVICENNAS BEARBEITUNG DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK

INAUGURALDISSERTATION

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT, SEKTION I,
DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE VORGELEGT AM 6. JULI 1904

VON

CONSTANTIN SAUTER

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

Vorliegende Arbeit enthält nur einen Teil eines unter dem gleichen Titel demnächst bei der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinenden größeren Werkes.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

Curriculum vitae.

Equidem Constantinus Sauter natus sum a. d. XVII Cal. Iun. MDCCCLXXX Brettheim, in Wurttembergiae vico, patre Constantino et matre Barbara, quos adhuc esse superstites ex animo gaudeo. Fidem profiteor catholicam. Haud multis peractis annis Elvacum cum parentibus transmigravi, in urbem prope fines Bavaricos sitam, ubi litterarum rudimentis imbutus per decem annos Gymnasium adii et maturitatis testimonium sum assecutus. Tum Universitatem Herbipolensem per duos semestres frequentavi ibique philosophiae strenue vacavi ducibus optimis magistris, quos crescere et valere semper in desideriis habeo. Inde per unum semestrem in Lyceum Dillingense me contuli, unde in Universitatem Monacensem advolavi. Ibi per septem semestres fructuosissimis atque saluberrimis litterarum institutionibus summo gaudio utebar; imprimis Professorum De Hertling, Lipps, Güttler auditiones maxime colebam. Quorum virorum non satis praedicare possum in me merita; perpetuo vero iis gratiam habebo quam plurimam.

Inhaltsverzeichnis.

Allgemeine Einleitung 1
Biographie Avicennas 9
Avicennas Bibliographie 11
Avicenna in den lateinischen Übersetzungen 13
Avicennas erstes Auftreten in der Scholastik 22
Avicennas Bedeutung im allgemeinen 27
Die Venediger Avicennaausgabe von 1508 32
Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik 40

I.

Allgemeine Einleitung.

Der historische Sinn, die glänzende und segensvolle Ausrüstung der modernen Forschung, hat längst in der Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie Wandel geschaffen und alte Vorurteile beseitigt. Die Geschichte des menschlichen Denkens in Religion und Philosophie schmäht nicht, sondern soll ein Bild des tatsächlichen Entwicklungsganges schaffen und die unzähligen Quellen nachweisen, die in ihrem Zusammenfluß den Strom des heutigen Wissens gebildet haben. Die mittelalterliche Philosophie, die als abgeschlossene Größe hinter uns liegt, hat in neuerer Zeit eine stattliche Reihe von Bearbeitern gefunden, teils solche, die in ihr den Höhepunkt aller Philosophie, die philosophia perennis, sehen, teils auch andere, die sie innerlich für überwunden betrachten, gleichwohl aber sich von der einzigartigen Geschichte ihrer Entstehung angezogen fühlen.

Innerhalb der Geschichte der Scholastik bildet das Verhältnis der arabischen und jüdischen Philosophie zur christlichen das wichtigste, aber auch das am wenigsten gelöste Problem. Die Hauptschuld daran trägt die spärliche Bearbeitung der arabischen Philosophie, sowohl in ihren Originalwerken als auch in den lateinischen Übersetzungen. Dazu kommen noch Umstände mannigfacher Art, die ein nur langsames Fortschreiten gestatten.

Man hat bis jetzt noch nicht versucht, die Geschichte der seltsamen Wanderung zu schreiben, die Aristoteles und seine Schriften nach dem Osten und von dort nach dem Westen zurückmachen mußten, obwohl man die Meilensteine kennt, die den weiten Weg abteilen. Die einzelnen Abschnitte allerdings entziehen sich noch auf lange Zeit hinaus einer abschließenden Bearbeitung.

Die erste Hauptfrage betrifft die Gestalt der aristotelischen Philosophie nach dem Tode ihres Begründers bis auf Andronikus von Rhodos, der ein neues blühendes Studium der peripatetischen Philosophie in einer geistig immer mehr ermattenden Welt einleitete, bis im letzten bedeutungsvollen Vertreter der peripatetischen Schule,

Alexander von Aphrodisias, die Erklärung des Stagiriten in ein eigenartiges Stadium tritt. Die glänzende Reihe der neuplatonischen Kommentatoren sodann, die sich bis zum Abschluß der griechischen Philosophie hauptsächlich den Werken des Stagiriten zuwandte, aber auch die Eigenart ihrer Denkweise der Erklärung beimengte, schuf jene Gestalt der griechischen Philosophie, die auf das kleine Volk der Syrer überging, in einem Augenblicke, da die geistige Kraft des Abendlandes sichtlich ermattet war und die Wogen der Völkerwanderung sich auf die antike Kulturwelt zu stürzen drohten. Die merkwürdige Wanderung der griechischen Philosophie zu den Syrern und von ihnen zu den Arabern bekundet deutlich das Gesetz im geistigen Entwicklungsgange der Nationen, das, so oft die Fackel der Wissenschaft in den Händen eines Volkes zu erlöschen droht, ein anderes herbeiruft, das sie übernehmen und für bessere Zeiten bewahren soll.

Wie die Syrer und die Araber in den Besitz der griechischen Philosophie gekommen sind, liegt in den großen geschichtlichen Zügen völlig klar; auch über den inneren Wert dessen, was Syrer und Araber in der Bearbeitung der griechischen Philosophie geleistet haben, wird man so ziemlich einig sein. Das Bild, das Renan im Jahre 1852 vom syrischen Aristotelismus entwarf, ist in seinen Grundzügen auch heute noch gültig und nicht wesentlich verändert worden[1]. Die Syrer kennen, ehe sie durch die Eroberung ihres Landes unter die Herrschaft der Araber kamen, nur den logischen Aristoteles und auch diesen nur teilweise. Weder an der Schule von Edessa, wo die älteren Syrer Hîbâ, Kûsnî und Proba im 5. Jahrhundert aristotelische Schriften zu übersetzen begannen, noch nach der Zerstörung dieser Schule, in den Klöstern von Nisibis und Gandisapora, ging man irgendwie über die aristotelische Dialektik hinaus[2]. Porphyrs Isagoge, die in der christlichen Frühscholastik

[1] Ernst Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, Paris. 1852, 8: Arabes linguae et literarum graecarum plane rudes nullos auctores habuerunt, nisi quos Syri ipsis tradebant. Über syrische Literaturgeschichte handeln ferner Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae additis notis bibliographis et excerptis anecdotis, Monasterii 1871. Wright, A short history of Syriac literature, London 1894. Duval, Anciennes Littératures Chrétiennes II: La littérature syriaque, Paris 1900. A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5 bis 8. Jahrhundert. Syrische Texte, herausgegeben, übersetzt und untersucht Bd I, Leipzig 1900. Die Sammlung wird die Gesamtarbeit der älteren Syrer offenbaren und grundlegend sein.

[2] Ibn Abi Uṣeibia berichtet, daß christliche Bischöfe darüber beraten hatten, ob und wie weit das heidnische Studium der Philosophie den Interessen der Kirche

des Abendlandes durch die Übersetzung des Boethius die Geister erregt, gilt auch den Syrern und nach ihnen den Arabern als das wichtigste Buch der aristotelischen Logik und war für den praktischen Unterrichtsbetrieb von allergrößter Bedeutung. Baumstark[1] nennt als ersten Übersetzer der Isagoge Hîbâ; aus der Zeit Hîbâs aber stammt auch der älteste syrische Isagogenkommentar von Proba. Diese ältesten syrischen Aristoteliker aber knüpften unmittelbar an die letzten Ausläufer des griechischen Schulbetriebs an. Dort hatte Ammonios zuerst Porphyrs Isagoge vor die Kategorien gestellt und den Typus des griechischen Isagogenkommentars geschaffen, der von den Syrern übernommen und den Arabern übergeben wurde, die ihn ihrerseits in die abendländische Philosophie einführten. Eine spätere Zeit, die des großen Übersetzers Sergius von Risain (Rish-ainâ)[2] († 536), übersetzte planmäßig die an Ammonios sich anschließende griechische Isagogenliteratur. Auch diese wurde an die Araber ausgeliefert, die mit dem 9. Jahrhundert den gesamten Aristoteles durch die Syrer in die arabische Sprache übertragen lassen.

Die reichen und gründlichen Forschungen der Orientalisten setzen uns heute in den Stand, das Auftreten und die Stellung der griechischen und besonders der aristotelischen Philosophie bei den Arabern genau zu bestimmen.

Die Ergebnisse sind kurz folgende:

Mit der Übernahme des Kalifats zu Bagdad durch die Abbassiden (750) wurde der Grund für die gesamte Geistesentwicklung der Araber gelegt[3]; es begann die Blütezeit für die vielgepriesene arabische Poesie, für die Koranwissenschaften, für die grammatischen Studien, insonderheit aber für die Philosophie. Mit Übersetzungen begann man unter der Regierung des Kalifen Al-Mansûr (753—774). Mit Begeisterung nahm seine Bestrebungen der im Kalifate folgende

---

entspreche und daß sie das Studium des Organons bis I Analytica c. 7 als für das christliche Studium geeignet erklärt hätten. Tatsächlich gingen die syrischen Klosterschulen auch darüber nicht hinaus. Vgl. Steinschneider, Al-Farabi: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg XIII 86. Über die Stellung der Kirchenväter zu dieser Frage vgl. Prantl, Geschichte der Logik II (1885) 5.

[1] A. a. O. 139 f.

[2] Über Sergius und seine Übersetzungen vgl. Victor Ryssel, Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 2 Tle, Leipzig 1880. Vgl. Baumstark, Lucubrationes syro-graecae 1894.

[3] Gustav Flügel, Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Kalifats von Bagdad[2], Leipzig 1864.

Al-Mamûn auf durch Gründung des Übersetzerbureaus in Bagdad (832). An dessen Spitze stand Honein ben Ishâk, den Abendländern unter dem Namen Johannitius bekannt; nicht unwesentlich unterstützt wurde er von seinem Sohne Ishâk ben Honein und seinem Neffen Hobeisch. Dazu traten noch Yahya ben Patrik, Abu Bischr Matta, Abu Ali Ysa ben Zaraah. Durch diese gelehrten Übersetzer wurde eine gewaltige Schriftenmasse philosophischen und medizinischen Inhaltes zugänglich gemacht. Sämtliche Übersetzer sind Christen und Syrer, kaum ein einziger ist ein Araber. Ob die arabischen Übersetzungen unmittelbar aus dem Griechischen geflossen sind oder aus syrischen Übersetzungen übertragen wurden, läßt sich allgemein nicht feststellen. Die Mehrzahl der syrischen wie arabischen Übersetzungen verfiel der Vergessenheit und dem Untergang von der Zeit an, da Al-Kindî, Al-Fârâbî und vor allem Ibn Sînâ ihre Enzyklopädien und Summarien verfaßt hatten. Die bibliographischen Werke, die eine wichtige Rolle in der arabischen Literatur spielen, lassen jedoch erkennen, daß die Mehrzahl der Übersetzungen zuerst syrisch und dann arabisch veranstaltet wurde. Die Orientalisten[1] preisen die Peinlichkeit, mit der die Araber ihre Übersetzungen anfertigen ließen und immer wieder verbesserten. Die Autoren, welche die arabischen Übersetzungen für barbarisch hielten, haben ihr Urteil nicht aus diesen genommen, sondern aus den lateinischen Übersetzungen, die nach den hebräischen gemacht waren[2]. Danach dürften wir von der Herausgabe und Untersuchung der ersten syrischen und arabischen Übersetzungen noch wichtige Beiträge für die Textkritik, besonders der aristotelischen Schriften, erwarten.

Ein zweites Ergebnis betrifft die Gestalt der griechischen Philosophie bei den Arabern; sie ist im wesentlichen Aristotelismus; die platonische Philosophie fand verhältnismäßig geringe Beachtung. Vergebens hat man versucht, die Eigenart des arabischen Nationalgeistes für die Bevorzugung des Aristoteles aufzurufen. In Wahrheit standen die Araber überhaupt keiner freien Wahl gegenüber,

---

[1] Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (1853) 313. Maimonides in seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon preist als Muster von Übersetzungen die der Schriften Galens durch Honein ben Ishâk, die des Aristoteles durch Ishâk ben Honein. Vgl. Steinschneider, Hebräische Bibliographie Bd X.

[2] Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen: Zentralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft 12, 35. Dies gilt im wesentlichen von den Übersetzungen des Averroes. Avicennas philosophische Werke wurden aus dem Arabischen übersetzt; nur die Tiergeschichte übertrug Michael Scotus aus einer hebräischen Vorlage.

sondern übernahmen, was die syrischen Übersetzer ihnen boten. Die Syrer aber hatten den Faden der griechischen Philosophie dort aufgehoben, wo er den Händen der Griechen entglitten war. Dort hatte sich das Schicksal der aristotelischen Schriften in eigenartiger Weise gestaltet. Alexander von Aphrodisias hatte schon, ohne sich dessen bewußt zu sein, die dunkelsten und schwierigsten Fragen der aristotelischen Psychologie und Metaphysik in einer Aristoteles durchaus fremden Weise erklärt. Von ihm stammt die Identifizierung des νοῦς ποιητικός mit der Gottheit, die den potentiellen Verstand im Menschen zum aktuellen mache. Die gesamte arabische Peripatetik folgt hierin den irreführenden Spuren Alexanders. Noch mehr wurde in der neuplatonischen Schule, in der die aristotelische Philosophie den wissenschaftlichen Untergrund bildete, der wirkliche Aristoteles verdrängt. Die neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles, wie Porphyr, Themistius, Plutarch, Syrianus, Ammonios, Olympiodor und Simplicius, sind insgesamt in Teilübersetzungen ihrer Werke bei den Arabern bekannt, am meisten Johannes Philoponus. So findet die Frage, warum Alexandrinismus und Neuplatonismus die gesamte arabische Peripatetik durchfluten, ihre Lösung. Dazu kommt, daß auch beträchtliche Auszüge aus Plotins Enneaden unter dem Titel „Theologie des Aristoteles“ in der Mitte des 9. Jahrhunderts in das Arabische übersetzt wurden[1]. Die syrischen Übersetzer übergaben den Arabern den Aristoteles, wie er durch die letzten Ausläufer der griechischen Philosophie geschaffen war. Die gesamte arabische Peripatetik des Morgenlandes und auch des Abendlandes — für Averroes läßt sich in einigen Punkten eine Einschränkung machen — hat diesen neuplatonisch durchdränkten Aristotelismus als den echten angenommen. Weder Al-Kindî noch viel weniger Al-Fârâbî, auch Ibn Sînâ nicht, hatten den kritischen Sinn, um zum echten Aristoteles vorzudringen. Überhaupt läßt sich das historische Verständnis der arabischen Philosophen für das Griechenvolk und seine Entwicklung gar nicht niedrig genug denken; Geschichte und Geographie Griechenlands sind ihnen stets fremd geblieben[2]. Die Aristotelesbiographien, die in großer Anzahl in der

[1] F. Dieterici, Die Theologie des Aristoteles: Ztschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 1877; ders. über die sog. Theologie des Aristoteles bei den Arabern: Abh. d. Orientalistenkongresses 1881.

[2] Vgl. hierzu August Müller, Die griechische Philosophie in der arabischen Überlieferung, Halle 1873 (das 59 Seiten starke Buch ist eine Übersetzung der auf die griechischen Philosophen bezüglichen Artikel in dem Fihrist des Mohammed

arabischen Literatur sich finden, weisen die allerkühnsten Verzerrungen auf. Ein organisches Verständnis der Entwicklung der griechischen Philosophie wird man bei einem arabischen Peripatetiker vergeblich suchen. Damit stoßen wir auf die Frage nach der Stellung der griechischen Philosophie innerhalb des arabischen Geisteslebens überhaupt.

Durch Mohammed, d. h. durch Schaffung des Korans, war der arabischen Spekulation Ziel und Norm gesetzt. Der Koran, diese seltsame Mischung von jüdischen und christlichen Gedanken, gab auf die letzten Fragen eine bestimmte, und zwar geoffenbarte Antwort und zog damit die gesamte weitere Entwicklung der arabischen Literatur in seinen Bannkreis. Ihm wandte sich zuerst die arabische Spekulation zu. Das Bestreben, eine genaue Fassung, Ordnung und Fixierung des geoffenbarten Textes zu erzielen, begründete die arabische Sprachwissenschaft, die durch die aristotelische Logik noch verfeinert wurde. Die im Koran enthaltenen Probleme, wie Gottesbegriff, Prädestination, Willensfreiheit, Ewigkeit des Korans, versetzten die Geister alsbald in die lebhafteste Spannung und riefen eine Flut von Sekten hervor, die in mannigfachen Abstufungen sich darüber aussprachen[1]. Die einen suchten den engsten Anschluß an die Worte des Korans, die andern, insbesondere die Mu'taziliten, strebten eine freiere Geistesentwicklung an, auch unabhängig vom Koran[2]. In ihnen ganz besonders offenbart sich der philosophische Geist der Araber vor dem Auftreten der griechischen Philosophie, die zweifellos von den späteren Mu'taziliten studiert und verwendet wurde. Ihren wirksamsten Gegner fanden sie in Aschari und der von ihm begründeten und nach ihm benannten Schule der Aschariten, den eigentlichen Vertretern des Kalâm oder Mutakallim, die mit ihren Spekulationen ein zähes Festhalten am orthodoxen Glauben verbanden[3]. Als die griechische Philosophie bei den Arabern ihre eigenen

---

Ibn Ishâk nach der Ausgabe von Gustav Flügel, Leipzig 1871—1872). Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen, Beiheft 5 u. 12, hat die Arbeit erheblich ergänzt und verbessert; vgl. auch Julius Lippert, Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur, Braunschweig 1894.

[1] Abu-'l-Fath-'Muh'ammed Asch-Schahrastânî, Religionsparteien und Philosophenschulen, 2 Bde, übersetzt von Th. Haarbrücker (1850—1851), bildet hierfür die wichtigste Quelle; er führt über 70 Sekten vor.

[2] Heinrich Steiner, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

[3] Über Ableitung und Bedeutung des Wortes Motakallim vgl. Carra de Vaux, Gazali, Paris 1902, 10 ff gegen die Auffassung von Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842) 139. Über die zwei Arten des Kalâm vgl.

Vertreter fand, verschwanden die Mu'taziliten, anderseits sahen sich die Mutakallim gezwungen, die griechische Philosophie zu studieren, um den Philosophen gegenüber die geoffenbarte Wahrheit verteidigen zu können[1]. Al-Ghazâlî ist später ihr bedeutendster Vertreter.

Die arabischen Peripatetiker hingegen, denen wir gewöhnlich den Namen arabische Philosophen geben, vermieden zumeist die theologischen Fragen und wichen theologischen Konflikten aus, weil ihnen die Religion des Islams als etwas Überwundenes erschien. Damit aber schlossen sie sich selbst aus dem geistigen Leben ihres Volkes aus und galten auch als Fremdkörper. Nur in den theologischen Sekten, die dem Koran und seinen Problemen ihr Dasein verdanken, offenbart sich der arabische Geist; sie waren einst der Stolz der Moslemin und sind es heute noch[2]. Dagegen bedeutet die griechische Philosophie bei den Arabern nur eine kurze, wenn auch an sich glänzende Episode, hervorgerufen durch eine kleine Anzahl von Männern; sie ist nicht das Resultat eines langen und konsequenten Gedankenprozesses, sondern eingeführtes Produkt, das mit dem arabischen Geiste gar nichts zu tun hat, ja von ihm jederzeit als unreines Ingredienz ausgestoßen wurde[3]. Schahrastânî[4] (1086 bis 1153) selbst aus der Sekte der Aschariten, deren Lehren er mit großer Ausführlichkeit darlegt, beginnt sein zweites Buch „mit den Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen und den Anhängern der philosophischen Systeme; sie stehen den Religionsbekennern direkt gegenüber".

Den Anhängern der griechischen Philosophie allein gab man auch den Namen Philosophen. Schahrastânî nennt so ungefähr 20 Männer, darunter auch die berühmten Übersetzer. Al-Kindî, Al-Fârâbî und Ibn Sînâ, desgleichen die abendländischen maurischen Philosophen, die wir als Philosophen preisen, waren bei ihren Landsleuten nichts weniger als geachtet, höchstens schätzte man sie wegen

---

Delitzsch, Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik (1840) 294. Der ältere Kalâm befaßt sich lediglich mit den Glaubenslehren ohne alle Beimischung; der jüngere nimmt zu den Dogmen noch die Physik, Mathematik und Metaphysik hinzu.

[1] Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun), Münster 1900.

[2] Carra de Vaux, Gazali 6 ff.

[3] So sagt auch Ghazâlî bei Schmölders a. a. O. 27: „Je n'ai vu aucun savant musulman, qui y eut porté toute son attention."

[4] A. a. O. II 78.

ihrer medizinischen Kenntnisse. Sonst aber galten sie als Ketzer und wurden, so oft die orthodoxe Stimmung durchbrechen konnte, unerbittlich verfolgt. Dazu kam die literarische Befehdung durch die orthodoxen Theologen, die im Dienste des Koranglaubens mit den Mitteln der arabischen Peripatetiker den Islam verteidigten. Welchen Vernichtungskampf Ghazâlî gegen die Philosophen und besonders gegen Ibn Sînâ führte, zeigt der Umstand, daß nach seinem Auftreten die peripatetische Philosophie bei den Arabern im Orient keine Vertreter mehr hat[1]. Auch das bleibt noch zu beachten, daß alle arabischen Peripatetiker mit Ausnahme Al-Kindîs dem arabischen Stammlande fremd sind, ja überhaupt keine Araber, sondern Perser waren, oder wie die des Abendlandes, Spanier. Es ist verfehlt, von mohammedanischer Wissenschaft und Philosophie zu reden und hierbei an die griechische Philosophie bei den Arabern zu denken. Inhaltlich hat diese Philosophie mit dem arabischen Wesen gar nichts gemein. Was arabisch an ihr ist, ist nur die Sprache und nichts als die Sprache[2].

So hält die geschichtsphilosophische Betrachtung vor einer merkwürdigen Erscheinung. Auf wildverschlungenen Wegen mußte Aristoteles mit seinen Schriften durch die Sprache der Syrer in die der Araber wandern, um dort von einigen wenigen, nicht von einem Volke aufgenommen zu werden. Mit dem Sturze der Abbassidenherrschaft in Bagdad (1258) durch die Mongolen flüchtete er nach Spanien, um dort wiederum nur von wenigen freundliche Pflege zu finden. Damit aber war der Augenblick gekommen, da Aristoteles in die christliche Wissenschaft seinen Einzug halten konnte, die lange nach ihm ausgeschaut und zu seinem Empfang sich gerüstet hatte.

Alles in allem trägt die peripatetische Philosophie bei den Arabern nur episodischen Charakter; sie verschwindet mit dem Augenblicke, da sie ihre Mission erfüllt hatte; diese aber war, die griechische Weisheit so lange zu bergen, bis die Völker des Abendlandes zur

[1] Übrigens scheint gerade dieses Urteil durch die neueren Arbeiten der Orientalisten, die ihre sprachlichen Kenntnisse im Dienste der Philosophie verwerten, eine gewisse Änderung zu erfahren. Es finden sich doch einige Autoren, die den Schriften der arabischen Peripatetiker ihre Aufmerksamkeit schenkten. Vgl. Horten, Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam: Archiv für Geschichte der Phil. XV, 1909.

[2] Über die Entwicklung der griechischen Philosophie bei den Arabern vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster 1906, VIII f (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters).

Ruhe gekommen waren und mit den spärlich erhaltenen Überresten und der Macht der Grammatik und der kulturellen Tätigkeit der Kirche erzogen worden waren. Die Philosophie der Frühscholastik ist ein Hindrängen zum gesamten aristotelischen System; in ihr liegen fast sämtliche Fragen vor, die anfänglich nur mit Hilfe der logischen Schriften des Aristoteles und der aus der Patristik überkommenen Philosopheme gelöst, nun aber angesichts der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles in ein neues Licht gerückt wurden.

Biographie Avicennas.

Avicennas[1] Selbstbiographie[2], in deren Besitz wir sind, enthebt uns der Mühe, sein Leben und seinen Entwicklungsgang im einzelnen darzulegen. Beides spielt sich ab zwischen 980—1037, zu einer Zeit also, da das Kalifat der Abbassiden, das in Bagdad die klassische Periode der arabischen Literatur heraufführte, im Niedergang begriffen war. Im äußersten Osten, in der Nähe von Boḫârâ (an einem Nebenflusse des Oxus) ward Avicenna von angesehenen Eltern geboren, die ihrem Sohne eine gute Erziehung angedeihen ließen. Mit zehn Jahren war er in den Koranwissenschaften, im Rechte und in der Grammatik bewandert. Ein Philosoph, an Nâtili, den der Vater in sein Haus aufnahm, führte ihn in die aristotelische Logik ein mit dem Erfolge, daß der Schüler in Bälde den Lehrer übertraf. Ein christlicher Arzt, Ísâ ben Jahjâ, lehrte ihn die Medizin; den Sechszehnjährigen pries man schon als Arzt. Daneben las er eifrig in Logik, Physik und Mathematik nach den Übersetzungen und Kommentaren, die ihm zur Verfügung standen, und nachdem er lange genug im Vorhof der Philosophie geweilt, ging er an das Studium der Metaphysik, und er las dieses Buch und las es wieder und, nachdem er es vierzigmal gelesen, hatte er zwar den Wortlaut im Gedächtnis, verstand es aber nicht. Verzagt gab er das Studium des Werkes auf. Da lieferte ihm das Glück ein Werkchen Al-Fârâbîs in die

[1] Sein eigentlicher Name ist Abû ʿAlî al Ḥosain ibn ʿAbdallâh ibn Sînâ. Das arabische „ibn Sînâ“ wurde durch die hebräische Transskription „aben Sina“ von den Übersetzern in Toledo in „Avicenna“ latinisiert.

[2] Die Selbstbiographie Avicennas ist überliefert durch Ibn Abi Uṣeibia, Geschichte der Ärzte, herausgegeben von August Müller, II 2—9 Autobiographie, 9—20 fortgesetzt durch den Lieblingsschüler Avicennas, al Ǧûzaǧâni. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte, Göttingen 1840, ist ein Auszug dieses Werkes, eine Bearbeitung desselben Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876

Hände, das sich mit dem Plane und der Tendenz der aristotelischen Metaphysik befaßte[1]. Dieses las er und verstand danach, was er nur im Gedächtnis besaß. Mittlerweile war sein Ruf als Arzt höher gestiegen und gelangte auch dem Sultan von Boḫârâ, der krank darniederlag, zu Ohren. Avicenna heilte ihn, und der dankbare Sultan öffnete ihm die Schätze seiner reichen Bibliothek. Nicht lange darauf brannte sie nieder. Manche schoben die Schuld Avicenna zu, der, nachdem er ihr alles Wissenswerte entnommen, nicht wollte, daß auch andere aus ihr schöpften. Mit einundzwanzig Jahren eröffnete er seine schriftstellerische Tätigkeit. Seines Vaters Tod aber zwang ihn, in die Dienste des Sultans zu treten. Der Eintritt in das politische Leben war dem Philosophen nicht zum Heile. Unstet irrte sein Fuß von einem Fürstenhof zum andern, von Boḫârâ bis an das Kaspische Meer nach Ǧurǧân, wo er den Canon medicinae verfaßte[2]. Allein auch dort konnte er sich nicht halten und zog westwärts gen

---

(über Avicenna I 466—469). Die Biographie Avicennas findet sich in lateinischer Übersetzung am Anfang der prächtigen Kanonausgaben Venetiis apud Iuntas und Basileae 1556 mit dem Titel: Principis Avicennae vita ex Sorsano Arabe eius discipulo a Nicolao Massa philosopho et medico latinitati donata. (Sorsanus ist die latinisierte Form von Ǧûzaǧâni.) Sie enthält, von einigen naiven Beurteilungen abgesehen, das Wesentliche aus Avicennas Leben.

[1] Steinschneider, Al-Farabi 139 f, nennt den Titel: „Abhandlung über die Tendenz des Aristoteles in jedem einzelnen Traktat seines durch Buchstaben bezeichneten Buches, d. i. der wahre Nachweis seiner Tendenz im Buche der Metaphysik." Die Abhandlung beleuchtet zunächst das Verhältnis der göttlichen Wissenschaft zu den übrigen und gibt dann einen kurzen Index von 12 Büchern. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque, Lips. 1842, 301, gibt den Titel: De scopo Aristotelis in metaphysicorum libris. Vgl. auch Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Beiheft 12, 69; dazu noch ders., Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen, Berlin 1884. Der obige Titel stammt übrigens aus Uṣeibia. Auch Al-Fârâbî klagt, zum Buche λ (gemeint ist Buch XII der Metaphysik) gebe es keine Abhandlung der alten Philosophen, welche brauchbar sei: nur Weniges von Alexander, Unvollständiges von Themistius. Die lateinische Vita Avicennae berichtet: erat quidem liber, quem Albumazar Alpharabius in declaratione divinae scientiae scripserat. Diese Einführungsliteratur, von den neuplatonischen Kommentatoren begonnen, wurde von den Syrern weitergebildet und auch von den Arabern hochgeschätzt. Vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis XVIII ff, woraus hervorgeht, wie sehr Al-Fârâbî sich mit Einleitungsschriften befaßt hat.

[2] Die abenteuerliche Lebensgeschichte Avicennas rief auch äußerst seltsame Lebensbeschreibungen hervor. Die Kieler Universitätsbibliothek birgt eine türkische Handschrift, in der Avicenna als großer Zauberkünstler gefeiert wird: Anonymi historia Abu Ali Sinae i. e. Avicennae composita a. 1001 (a. Chr. 1592—1593). Vgl. Serapeum XXXI (1870) 278.

Hamadan, wo er den Emir Šamsaddaula heilte, der ihn aus Dankbarkeit zu seinem Wesir ernannte. Hamadan sah den größten Teil der Werke Avicennas entstehen. Am Tage diente er dem Emir, in der Nacht schrieb er oder versammelte er Freunde um sich zu philosophischen Gesprächen, denen der Emir selbst gerne beiwohnte. Daran schloß sich gewöhnlich ein nächtliches Gelage. Als der Sohn des Emirs zur Herrschaft gelangte, hielt es den Philosophen nicht mehr länger in Hamadan. Er trat insgeheim in Unterhandlungen mit dem Emir von Ispahan. Der Briefwechsel wurde jedoch entdeckt und Avicenna wegen Hochverrats vier Monate in einer Festung gefangen gehalten, bis es ihm schließlich gelang, nach Ispahan zu entkommen. Allein übermäßige Arbeit und ebenso große Ausschweifung hatten seinen Körper entkräftet[1], und es ereilte ihn der Tod auf einem Zuge gen Hamadan in einem Alter von 58 Jahren.

Avicennas Bibliographie.

Avicennas schriftstellerische Tätigkeit ist eine ungeheure. Die Orientalisten haben nach Uṣeibias Vorgang in genauer Weise die Liste seiner Werke zusammengestellt[2]. Hier sollen die wichtigsten genannt sein, besonders diejenigen, die für das Abendland bedeutungsvoll geworden sind.

Avicennas philosophisches Hauptwerk führt den Titel Kitâb aš šifa (Buch der Genesung), eine Enzyklopädie in 18 Bänden, die der Reihe nach die Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik behandelt[3]. Die Ungunst der Zeiten hat es uns versagt, irgendwo ein ganzes Exemplar, sei es im Urtext oder in einer Übersetzung, zu haben. Wohl aber bergen die Bibliothek von Berlin, British Museum,

[1] Renan, Averroès 171: Ibn Sina était un franc débauché à la manière des poètes du temps de Mahomet menant joyeuse vie, buvant du vin, aimant la musique et passant la nuit en orgies avec ses disciples. Comme on lui objectait la défense religieuse: le vin, disait il, est défendu parce qu'il excite les inimitiés et les querelles; mais étant préservé de ces excès par ma sagesse je le prends pour aiguiser mon esprit (bei Gazali, Traité de la délivrance de l'erreur, publié par M. Schmölders 73—74).

[2] Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I (1898) 452—458, nennt insgesamt 99 Werke. Vgl. hierzu Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, 144—155.

[3] Die Orientalisten sind nicht einig in der Schreibung des Namens. Ein Teil schreibt šifa, ein anderer šefa, wieder ein anderer šafa. Die Umschreibung in das mittelalterliche Hebräisch begünstigt noch am ehesten die Lesart al Schefâ. Die arabische Ausgabe des Canon, Romae 1593, unterläßt es, einen Vokal an dieser Stelle anzugeben, während sie sonst den Titel vokalisiert. Vgl. Carra de Vaux a. a. O. 145.

die Bodleiana, Leiden, Upsala, Jeni wertvolle Bruchstücke. Der hebräischen Übersetzungen Avicennas sind es sehr wenige, und diese sind erst aus dem Lateinischen geflossen.

Dieser Enzyklopädie entnahm Avicenna selbst als Auszug Kitâb an naǧât (Buch der Befreiung), in dem die Mathematik ausgeschlossen wurde. Während die große Enzyklopädie nie gedruckt wurde, wurde diesem kleinen Auszug das Glück zu teil, neben der arabischen Kanonausgabe 1593 im Drucke zu erscheinen[1]. Mit Hilfe dieses Auszuges stellte Schahrastânî (1086—1153) die Lehre Avicennas dar in Logik, Metaphysik und Physik[2]. Die Logik dieses Werkes wurde von Pierre Vattier (1623—1667), dem Arzte des Herzogs von Orléans, in das Französische übersetzt[3].

Was es für Bewenden mit der Nachricht Uṣeibias hat, Avicenna habe die Werke des Aristoteles außer den eben genannten noch in 20 Bänden unter dem Titel „al In'saf" bearbeitet, muß dahingestellt bleiben. Uṣeibia meldet sie als verloren gegangen[4].

Die Metaphysik des Kitâb an naǧât, dessen Verhältnis zur großen Enzyklopädie noch nicht klargelegt ist, wurde von Todros Todrosi (ca 1330) in das Hebräische übersetzt[5].

An die Seite des Kitâb an naǧât tritt ebenbürtig das letzte philosophische Werk Avicennas: Kitâb al išârât wa'ttanbîhât, das von Forget als Livre des théorèmes et des avertissements, Leyde 1892, herausgegeben wurde.

Die übrigen Werke Avicennas in der Philosophie haben das Gewand der arabischen Sprache nie abgelegt und sind darum für das Abendland nicht von Bedeutung geworden[6].

---

[1] Über diese Ausgabe vgl. Leclerc, Histoire de la médecine arabe I 472.

[2] Schahrastânî-Haarbrücker, Religionsparteien und Philosophenschulen II 213 bis 332. Schahrastânî stellt, auf Gazali fußend, die Metaphysik vor die Physik; vgl. Steinschneider, Al-Farabi 85 und besonders Hebräische Bibliographie X 74.

[3] Pierre Vattier, La logique du fils (!) de Sina, Paris 1658. Vattier soll auch die übrigen philosophischen Werke Avicennas übersetzt haben; vgl. Nouvelle Biographie générale 45, 1001; Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, Wien 1904 u. 1905 (Sitzungsber. der k. k. Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. 149 u. 151).

[4] Uṣeibia-Müller, Geschichte der Ärzte II 18; ferner Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque 174; vgl. auch Steinschneider, Hebräische Bibliographie X 57 78; ders. im Zentralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft 12, 33.

[5] Steinschneider, Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen 29.

[6] Die weitere Bibliographie findet sich bei Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I 452 und Carra de Vaux, Avicenne 147 ff.

Einer Erwähnung wert ist noch die Nachricht des Ibn Tofail in seinem Hay ben Yokdhan (Philosophus autodidactus, herausgegeben und übersetzt von E. Pococke, 1700, 18), Avicenna hätte zu Beginn seines Buches Aš šifa erklärt, wer seine wirkliche Philosophie kennen lernen wolle, müsse seine „orientalische Philosophie" lesen, nicht aber dieses Werk, das nur die Ansichten der Peripatetiker wiedergebe. Auch Averroes nennt, wohl im Anschluß an Ibn Tofail, das gleiche Werk[1]. Das Werk ist verschollen, wenn es vorhanden war. Auch sind wir in keiner Weise befugt, daran zu zweifeln, daß das uns bekannte Schrifttum Avicennas nicht seine wahre Ansicht enthalte.

Endlich mag noch erwähnt sein das medizinische Hauptwerk Avicennas, der Kanon, der ihn zum berühmtesten Arzte des Morgen- und Abendlandes gemacht hat. Auch für die Erforschung seiner Psychologie ist er nicht ohne Bedeutung[2].

Avicenna in den lateinischen Übersetzungen.

Die Übersetzungstätigkeit der syrischen Christen am Hofe der Kalifen zu Bagdad findet ihr Gegenstück in Toledo, dem Sitze des Erzbischofs Raymund (1130—1150[3]), der angesichts des reichen literarischen Lebens unter den Mauren mit Wehmut auf die Un-

[1] Roger Baco (Opus maius, edited by Henry Bridges, 1897, I 55) berichtet: Avicenna quidem praecipuus imitator et expositor Aristotelis et complens philosophiam sec. quod ei fuerit possibile, triplex volumen condidit philosophiae, ut ipse dicit in prologo libri Sufficientiae, unum vulgatum iuxta communes sententias philosophorum Peripateticorum, qui sunt de secta Aristotelis; aliud vero sec. puram veritatem Philosophiae, quae non timet ictus lancearum contradicentium, ut ipse asserit: tertium vero fuit cum termino vitae suae in quo exposuit priora, secretiora naturae et artis colligens. Sed de his voluminibus duo non sunt translata; primum autem sec. aliquas partes habent Latini, quod vocatur Assephae i. e. liber Sufficientiae. Der sprachenkundige Roger Bacon hat offenbar auf seinen Reisen die Originalwerke Avicennas gesehen. Vgl. Averroes, Destructio destr. 46.

[2] In arabischer Ausgabe, Romae 1593, eine trotz vieler Fehler bewunderungswürdige Leistung der Mediceischen Druckerei. In lateinischer Sprache unzählige Male herausgegeben, am besten Venetiis apud Iuntas 1555, auch Basileae 1556, Lovanii 1658.

[3] Andere geben an 1126—1150; vgl. hierzu Rose, Ptolemäus und die Schule von Toledo: Hermes VIII (1874): Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles I (1880) 375 ff, auch Albert Löwenthal, Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium (Diss.) Berlin 1890; O. Bardenhewer, Liber de causis, Freiburg 1882; vgl. hierzu die eingehende Besprechung von David Kaufmann: Göttingische gelehrte Anzeigen 1883, 536—565.

wissenheit der Christen schaute. Er gründete darum ein Kollegium von Übersetzern, in dem gebildete Geistliche, unterstützt von Juden, beauftragt wurden, aus den Gebieten der Medizin, Astronomie und Philosophie die bedeutendsten Werke in die lateinische Sprache zu übertragen. Wohl hatten schon früher einige wenige auserlesene und weitbereiste Geister die überragende Stellung der Araber in der Wissenschaft geahnt, wie Gerbert und Constantinus Afrikanus[1]; gerade letzterer hat das Abendland schon im 11. Jahrhundert mit Übersetzungen medizinischer Werke beschenkt und sich sogar den Verfasserruhm zugeschrieben. Doch die arabische Philosophie blieb dem Abendlande bis in die Zeit des Erzbischofs Raymund verschlossen. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß angesichts der in Bagdad angefertigten Übersetzungen die in Toledo zurückstehen müssen. Dort lachte die zielbewußte Gunst hochsinniger Kalifen einer Schar von Übersetzern, die mit allen Mitteln der Grammatik und einer vortrefflichen philosophischen Schulung ausgerüstet waren. Hier gab ein günstiges Geschick Toledo einen der Wissenschaft holden Kirchenfürsten. Seine Übersetzer traten einer Literatur gegenüber, die ihnen fremd war; sie besaßen der arabischen Sprache gegenüber, die im Oriente mit Hilfe der syrischen Grammatik an der griechischen Begriffswelt neu und groß geworden war, durchaus ungenügende Hilfsmittel und mußten selbst den lateinischen Ausdruck vielfach neu schaffen. Es gehört keine Heldenkraft dazu, heute, nachdem wir in den Gesamtbesitz der lateinischen und griechischen Sprache und Literatur gekommen sind, jenen mühsam dem Arabischen abgerungenen Übersetzungen Mangelhaftigkeit und sinnlose Barbarei nachzusagen[2]. Um so glänzender strahlt die philo-

[1] Über diesen wahrscheinlich ältesten Bearbeiter arabischer Schriften vgl. Steinschneider, Constantinus Afrikanus und seine arabischen Quellen: Virchows Archiv für patholog. Anatomie XXXVII 351 ff, desgl. XXXVIII—XLII.

[2] Gewöhnlich wiederholt man das Wortspiel Casiris, Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis, Madrid 1760, I 266. Diese versiones seien perversiones zu nennen; dabei ist aber wohl zu bedenken, daß die lateinischen Übersetzungen inmitten des arabischen Studienkreises angefertigt wurden, wo die philosophischen Begriffe noch in lebendigem Gebrauche waren. Übrigens bekunden die häufigen Klagen des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, daß man die Mangelhaftigkeit der Übersetzungen wohl erkannte und auch Abhilfe schaffte. Roger Bacon, der in sprachlichen Dingen äußerst empfindlich ist, gießt seinen ganzen Groll über die schlechten Übersetzungen aus im Opus maius II (1897) 9: Sed textus Latinus Aristotelis non ostendit nobis hanc distinctionem. Quoniam autem non potest textus Aristotelis propter perversitatem translationis intelligi ibi sicut nec alibi . . .

sophische Kraft der scholastischen Philosophen, vor allem Alberts, die durch einen formell wie inhaltlich so alterierten Aristotelismus zum ursprünglichen durchzudringen suchten.

Das Verhältnis der arabischen Peripatetiker zum Abendland und ihre Förderung der christlichen Scholastik hat eine äußerst mannigfaltige Beurteilung erfahren. Zumeist wurde das Verdienst der Araber überspannt. Im wesentlichen handelt es sich um die Frage, ob den aus dem Arabischen geflossenen Übersetzungen die Priorität vor denjenigen zuzuschreiben sei, die auf Grund der griechischen Originale angefertigt wurden. Jourdain[1] kam in seiner grundlegenden Preisschrift nach Prüfung der Schriften des Wilhelm von Auvergne und besonders des Albertus Magnus zu der Überzeugung, daß weder arabische noch griechische Übersetzungen zuerst ausschließlich das Feld bei den Scholastikern beherrscht haben, sondern daß sie ungefähr gleichzeitig entstanden und nebeneinander in Verwendung traten. Wer die Verfasser der ersten aus dem Griechischen geschöpften Übersetzungen sind, liegt noch im dunkeln. Ihr Verdienst wurde ja alsbald durch die Aristotelesübersetzung in Schatten gestellt, die Wilhelm von Moerbeke auf Anregung seines Ordensgenossen St Thomas anfertigte. Zur Entdeckung der griechischen Originale hat sicherlich der vierte große Kreuzzug mit der Eroberung Konstantinopels und der Errichtung des lateinischen Kaisertums (1204) geführt, noch mehr aber die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen, die Papst Innozenz III. nicht bloß mit äußerer Gewalt, sondern auch auf dem Wege wissenschaftlicher und religiöser Überzeugung herbeiführen wollte.

Das Auftreten Avicennas aber in lateinischen Übersetzungen, Zeit und Herkunft derselben läßt sich folgendermaßen bestimmen:

1. Johannes Hispalensis oder Johannes Avendehut Israëlita[2] (Ibn Dawûd). Unter diesem Namen und seinem Träger hat sich lange Zeit eine der wichtigsten Übersetzergestalten verborgen. Albertus Magnus gedenkt seiner öfters unter verschiedenen

[1] Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote[2], Paris 1843.

[2] In den Handschriften und Drucken erscheint er auch unter dem Namen Hispaniensis, Yspaniensis, Lunensis, weil er in Luna seinen Aufenthaltsort hatte; von Geburt war er ein Jude und besaß den Namen Ibn Dawûd; bisweilen führt er den Namen David Israelita; Albertus Magnus nennt ihn Avendehut, ja auch Avendar. Nach seiner Bekehrung scheint er den Namen Johannes angenommen zu haben. Jourdain hat das Verdienst, den einzigen Träger dieser vielen Namen entdeckt zu haben.

Namen und schreibt ihm mehrere Übersetzungen zu. So schreibt er von ihm: Tamen adhuc sunt quaedam, quae utile est scire de his, quae ex logicis doctrinis Arabum in Latinum transtulit Avendar, Israelita philosophus, et maxime de logica Aristotelis[1]. Jourdain schließt daraus, daß Ibn Dawûd ohne Zweifel die ganze Logik des Avicenna übersetzt hat. Allein uns ist von Avicennas Logik in lateinischer Übersetzung nur die Bearbeitung der Isagoge des Porphyrius erhalten. Albertus spricht außerdem in seiner Bearbeitung des Liber de causis von unserem genannten Übersetzer: Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit[2]. Danach sieht Albertus in dem Juden David denjenigen, der den Liber de causis auf Grund einer aristotelischen Abhandlung mit Zuhilfenahme arabischer Philosophen zusammengestellt hat.

Dieser Jude David ist der erste, durch den die Schriften Avicennas dem Abendlande zugänglich gemacht wurden; näherhin ist er der Dolmetscher des Liber Avicennae de anima.

Bibl. Sorbonn. Nr 1793 birgt die Handschrift: Liber Avicennae de anima translatus de arabico in latinum a Dominico Archidiacono nebst einem Prologe, der leider nicht in die Drucke übergangen ist[3]. Aus dem Prologe geht hervor, daß Erzbischof Raymund selbst den Befehl zur Übersetzung des Werkes gab, da er in ihm ein Rüstzeug gegen die Leugner der Seele sah, daß die Übersetzung im

---

[1] Albertus Magnus, Metaphys. 1, tract. 2, cap. 9 nennt ihn sogar Avendreth.

[2] Albertus erkannte noch nicht die wahre Herkunft des Liber de causis, in dem erst St Thomas einen Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus sah. Daß Albertus in dem Juden David den Dolmetscher Avendehut meint, ist wohl zweifellos. Steinschneider wendet dieses Argument gegen Bardenhewer, Liber de causis, und bestreitet, daß Gerard von Cremona der erste Übersetzer gewesen sei. Vgl. Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, Wien 1904, 40.

[3] Der Prolog wurde erstmals durch Jourdain, Recherches 449, mitgeteilt und hebt an: Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Johannes Avendehut Israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium.... Hunc igitur librum vobis praecipientibus et me singula verba vulgariter proferente et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab autore libri hic sciatis esse collectum. Unde postquam, Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis. Eine textkritische Verbesserung des Prologes wurde geliefert durch Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi, De unitate, Münster 1891, 32 f.

Verein mit dem Archidiakon Gundisalvi bewerkstelligt wurde, so zwar, daß der Jude den arabischen Text in der Vulgärsprache, d. h. kastilianisch, wiedergab, worauf der Archidiakon sogleich den entsprechenden lateinischen Ausdruck brachte. Der Prolog läßt weiterhin erkennen, daß man in Avicennas Buch von der Seele eine Zusammenziehung des gleichnamigen aristotelischen mit de sensu et sensato und dem (übrigens nichtaristotelischen) de intellectu et intellecto sah und sonach Avicenna als den getreuen Interpreten des Aristoteles betrachtete. Vor allem ist für die Geschichte des neu auftretenden arabischen Aristotelismus zu beachten, daß in Toledo zwischen 1130—1150 zum erstenmal Avicennas Psychologie den Scholastikern zugänglich gemacht wurde.

Dasselbe Verfahren bei der Übersetzung wurde von den beiden auch bezüglich der Fons Vitae des Ibn Gabirol eingehalten[1]. Wüstenfeld[2] hält dafür, daß das arabische Original Avicennas Tractatus de anima, auch Aphorismi genannt, noch zu Oxford, cod. 1012, und zu Leiden, cod. 1466, vorhanden sei; allein er ist sich dessen nicht bewußt, daß Avicenna die Lehre von der Seele mehrmals behandelt hat.

2. Dominikus Gundisalinus. Das Dunkel, das lange Zeit über ihm ruhte, ist durch reichliche Forschungen mehr und mehr gewichen. In erster Linie wissen wir, daß die verschiedenen Bezeichnungen: Dominikus Gundisalvi, Gundisalvus quidem, Dominikus, archidiaconus Ecclesiae Segoviensis, Johannes Gundisalvi, alle auf den einen Archidiakon von Segovia bei Toledo gehen, der in dieser Stellung mit dem Juden Ibn Dawûd (Johannes Hispalensis) die Übersetzung von Avicennas de anima angefertigt hat. Zumeist wird angenommen, daß der Archidiakon bei Anfertigung jener Übersetzung des Arabischen noch nicht oder doch nicht genug mächtig war, dann aber Gefallen an den philosophischen Studien gefunden habe und zu diesem Behufe Arabisch gelernt und auf eigene Faust die

[1] Paul Correns a. a. O. 33 gibt aus Auguste Molinier, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine III (1890) 95, eine Unterschrift des Codex 3472 wieder:

Libro perscripto sit laus et gloria Christo
Per quem finitur, quod ad eius nomen initur.
Transtulit Hispanis interpres lingua Ioannis
Tunc ex arabico non absque iuvante Domingo.

Vgl. hierzu Klemens Bäumker, Avencebrolis Fons Vitae, Münster 1895, XVII und 339.

[2] Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert: Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XXII (1877) 25.

übrigen philosophischen Schriften Avicennas übersetzt habe, während Johannes Hispalensis sich der Astrologie zuwandte. Es scheint jedoch, daß man dem jüdischen Dolmetscher nicht immer die Ehre seiner Übersetzertätigkeit gab. Es ist sehr zu bezweifeln, daß Dominikus Gundisalvi die unter seinem Namen laufenden Übersetzungen ganz allein fertigte, vielmehr scheint das oben gezeichnete Verfahren in sämtlichen Übersetzungen Avicennas von den beiden eingehalten worden zu sein. Daß der jüdische Dolmetscher auf dem Gebiete der Philosophie selbständig übersetzen konnte, beweist seine Übersetzung des Maka' ṣid al-Filasafa, des Hauptwerkes des Al-Ghazâlî, das nur Logik, Metaphysik und Physik enthält[1], desgleichen die Übersetzung der von Nagy herausgegebenen philosophischen Abhandlungen Al-Kindîs[2]. So wird man füglich daran festhalten, daß in Toledo die Übersetzungen der arabischen Philosophen Al-Kindî, Al-Fârâbî, Avicenna und Al-Ghazâlî auf gemeinsame Weise veranstaltet wurden[3]. Bei Übersetzung der Psychologie Avicennas war Johannes Hispalensis noch Jude. Am Schlusse der Fons Vitae stimmt er in einen Hymnus auf Christus ein.

Unter dem Namen des Dominikus Gundisalvi laufen in den Handschriften und Drucken folgende Übersetzungen Avicennas:

Avicennae libri de anima; von ihnen gilt das Gesagte[4].

Avicennae libri Physicorum quattuor.

Avicennae Physicorum libri quinque. Die verschiedene Inhaltsangabe der Bücher Avicennas scheint ein Versehen von Jourdain und Wüstenfeld[5] zu sein. Die gedruckte Übersetzung der Physik Avicennas (Sufficientia) enthält nur drei Bücher.

Avicennae Metaphysicorum decem. Wüstenfeld entnimmt Paris. cod. 6443 den Anfang von Avicennas Metaphysik, der mit den

[1] Ms. Paris. Nr 6552; vgl. Algazelis Logica et philosophia in der Übersetzung des Dominicus Gundisalinus, Venet. 1506, ferner T. J. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al Ghazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd, Straßburg 1894.

[2] Albino Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindi, Münster 1897.

[3] Für die „Lebensquelle" des Ibn Gabirol ist gleichfalls die Übersetzung durch Johannes Hispalensis und Gundisalvi bezeugt. Vgl. Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891, 33; Bäumker, Avencebrolis Fons Vitae, Münster 1895.

[4] Jourdain, Recherches 107 ff, und Leclerc, Histoire de la médecine arabe II 378, berichten aus dem Ms. Nr 8802: Liber iste dividitur in quinque partes; in quinta continetur, quod adiecit Avendauth.

[5] Stützt seine Angabe auf Paris. cod. 6443.

Drucken übereinstimmt, und den nicht gedruckten Schluß: Completus est liber, quem transtulit Dominicus Gundisalvi archidiaconus Tholeti de arabico in latinum[1].

Avicennae liber de coelo et mundo[2]. Paris. cod. 6443.

Damit waren die Übersetzungen der Hauptwerke Avicennas gegeben und bildeten die Grundlage für die Drucke der Renaissancezeit. Die selbständige schriftstellerische Tätigkeit Gundisalvis ist zum größten Teil eine Kompilation aus den von ihm gefertigten Übersetzungen der arabischen Philosophen[3].

3. Gerardus Cremonensis (1114—1187). Die genannten ersten lateinischen Übersetzungen durch die Vermittlung des Johannes Hispalensis und des Archidiakons Dominikus Gundisalvi hatten in Philosophie, Astronomie und Astrologie an den entscheidendsten Punkten den abendländischen Lehrern einen reichen Einblick in die Schätze der arabischen Wissenschaft gestattet. Die Kunde hiervon drang Gerard an das Ohr, und seine Sehnsucht nach der griechischen Weisheit, die man in den Händen der Araber wußte, und besonders sein Verlangen, den Almagest des Ptolemäus kennen zu lernen, trieb ihn nach Toledo, wo er zum Griechischen noch das Arabische erlernte und damit ausgerüstet eine Übersetzertätigkeit begann, die im Abendlande ihresgleichen nicht findet[4]. Ihm verdanken die christlichen Scholastiker den größten Teil der aus dem Arabischen genommenen aristotelischen Werke. Er stellte das Abendland vor eine neue literarische Welt in Dialektik, Geometrie, Astrologie, Philosophie, Physik, Alchimie und Geomantie. Die durch Johannes Hispalensis und Dominikus Gundisalvi bereits verfertigten Übersetzungen Avicennas scheinen ihn veranlaßt zu haben, den Philosophen Avicenna gänzlich unberücksichtigt zu lassen und nur dem

---

[1] Paris. cod. 16097 enthält nach Wüstenfeld den Titel: Liber Avicennae de philosophia seu de scientia divina und das Explicit: completus est liber tolleti translatus.

[2] Vinzenz von Beauvais, Spec. nat. lib. 2, erwähnt de coelo et mundo als von Gundisalvi stammend.

[3] Ludwig Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903.

[4] Ein altes Verzeichnis seiner Übersetzungen nach Fächern geordnet gab heraus B. Boncompagni, Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese, Roma 1851 (in Atti dell' Acad. Pont. d. nuovi Lincei), doch beschränkt er sich in seiner Untersuchung auf die mathematischen Übersetzungen; vgl. ferner Jourdain, a. a. O. 120 ff, besonders Wüstenfeld, Die Übersetzungen usw. 85—81 und Leclerc a. a. O. II 398 ff, auch Steinschneider, Die europ. Übersetzungen aus dem Arabischen, Wien 1904, 16 ff.

Arzte Avicenna sein Augenmerk zu schenken. Er lieferte den Canon Avicennae, tractatus quinque, der noch vor dem Jahre 1500 im Drucke 15mal erschienen ist und danach noch öfters[1].

4. Michael Scotus, der am Hofe Friedrichs II. in hohem Ansehen stand, das er aber anscheinend mehr als Astrologe denn als Vertreter der Wissenschaft zu beanspruchen hatte, verdankt das Mittelalter nicht am wenigsten. So berühmt und legendenhaft seine Person und sein Leben ist, man ist noch nicht einig über seinen Namen, seine Heimat, seine Lebenszeit, Zahl und Zeit seiner Werke[2]. Er studierte in Oxford Naturwissenschaften und besonders Mathematik, suchte seine weitere Ausbildung in Paris; von dort eilte er an die Quelle der Wissenschaften, nach Toledo, und erlernte neben dem Griechischen und Hebräischen das Arabische.

Mit Scotus beginnt die Einführung des Averroes in die scholastische Philosophie; daß er sich gerade Averroes zuwandte, mag durch die besondere Vorliebe des Kaisers für Averroes begründet sein, der dessen Söhne an seinem Hofe aufgenommen haben soll. Allein auch für Avicenna ist seine Tätigkeit von Bedeutung gewesen. Nach Wüstenfeld hat Avicenna die drei Werke des Aristoteles über die Geschichte der Tiere in eine große Sammlung vereinigt, einzelne Teile umgestellt und eine andere Reihenfolge gewählt, im ganzen wie Aristoteles jedoch 19 Bücher gezählt. Diese große Bearbeitung der aristotelischen Tiergeschichte sei von verschiedenen Juden zu verschiedenen Zeiten in das Hebräische und danach von Scotus in das Lateinische übersetzt worden[3]. Avicenna selbst habe von diesem seinem Werke einen Auszug gemacht, den Scotus gleichfalls übersetzte und dem Kaiser Friedrich überreichte.

Erhalten ist: Aristotelis de animalibus libri 19, interprete Michaele Scoto, Paris., cod. 6788—6792; gedruckt der Auszug:

[1] Die Münchener Handschrift Ms. 5353 trägt die Überschrift: Abrohali Aviceni canonum libri 4, translati a mag. Girardo Crimonensi in collecto (!).

[2] Wüstenfeld, Die Übersetzungen usw. 99 ff, möchte richtiger Scottus geschrieben wissen, nicht Scotus, als ob Schottland sein Vaterland gewesen wäre. Dagegen Encyclopaedia Britannica XXI (1886), die ihn auf Grund einmütiger schottischer Tradition mit Sir Michael Scot of Balwearie in Fifeshire identifiziert, dessen Geburtsjahr wohl am ehesten 1190 sein wird; die Verlegung seines Todes in das Jahr 1290 ist legendenhaft.

[3] Wüstenfeld a. a. O. 100 gibt keinerlei Nachweis für diese Aufstellungen. Mir scheint die größere, Avicenna zugeschriebene Bearbeitung der Tiergeschichte nichts anderes zu sein als die von Scotus aus dem Arabischen übersetzte aristotelische Tiergeschichte.

Incipit liber de animalibus Avicennae super librum de animalibus Aristotelis translatus ab Arabico in Latinum per magistrum Michaelem Scotum, Venetiis 1508. Daß diese verkürzte Tiergeschichte nicht, wie die Einleitung sagt, aus dem Arabischen, sondern aus hebräischen Übersetzungen geflossen ist, hat Wüstenfeld durch die sprachliche Vergleichung erwiesen. Michael Scotus hat weder bei Albertus Magnus noch hei Roger Bacon Gnade gefunden, die ihn beide sehr ungünstig beurteilen [1], ja Roger Bacon scheint ihn des Plagiates zu bezichtigen. Die bisher genannten Übersetzer lieferten aus der Schriftenmasse Avicennas, was später die Scholastiker in ihren Schriften verwendeten.

Mit der Zeit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden die genannten handschriftlichen Übersetzungen Avicennas gedruckt, meist aber wurden sie zuvor verbessert, ja die Renaissancezeit mit dem neuaufblühenden Averroismus gab den Anstoß, auch für Avicenna neue Übersetzungen zu beschaffen.

5. Antonius Frachantianus Vicentinus, sonst nicht näher bekannt, fertigte eine Übersetzung von Avicennae Sufficientia, gedruckt 1495.

6. Franciscus de Macerata, frater minor, übersetzte mit dem eben Genannten Avicennae Metaphysica sive prima philosophia, gedruckt Venet. 1495.

7. Andreas Alpagus Bellunensis († ca 1520). In ihm tritt uns einer der bedeutendsten Avicennaforscher entgegen. Seine trefflichen Kenntnisse des Arabischen offenbarten ihm die Mangelhaftigkeit der Übersetzungen. Seine Reisen nach dem Orient führten ihn auch in den Besitz von besseren Handschriften Avicennas. Als Arzt studierte er zwar besonders die medizinischen Werke Avicennas, gleichwohl übersetzte er zum ersten Male einige philosophische Schriften Avicennas, die den Scholastikern unbekannt waren. Die

[1] Albertus Magnus, Metheor.: Foeda dicta inveniuntur in libro illo qui dicitur quaestiones Nicolai peripatetici (gemeint wird sein Damasceni). Consuevi dicere, quod Nicolaus non fecit librum illum, sed Michael Scotus, qui in rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis. Steinschneider, Die europ. Übersetzungen 58, vermutet wohl mit Recht in diesen Quaestiones eine Digression des Averroes zu Metaph. 12. Roger Bacon, Opus maius Praef.: Michael Scotus ignarus quidem et verborum et rerum fere omnia quae sub nomine eius prodierunt ab Andrea quodam Iudaeo mutuatus est. Auch Dante hat sich die Mißstimmung der Scholastiker über Scotus angeeignet und ihn unter die Zauberer und Wahrsager seiner Hölle versetzt (Inf. 20, 115—117).

Herausgabe besorgte der Neffe Paulus Alpagus. Berühmt sind die Ausgaben des Canon Medicinae. Philosophische Schriften sind:

Avicennae Compendium de anima.

De mahad, id est de dispositione seu loco, ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem.

Aphorismi de anima.

De diffinitionibus et quaesitis.

De divisione scientiarum. Ab Andrea Alpago Bellunensi ex arabico in latinum versa. Cum expositionibus eiusdem Andreae collectis ab auctoribus arabicis. Omnia nunc primum in lucem edita, Venetiis 1546[1].

Avicennas erstes Auftreten in der Scholastik.

Der gewaltige Aufschwung, den die mittelalterliche Philosophie mit dem Beginne des 13. Jahrhunderts genommen hat, war die Frucht der reichen Zufuhr von philosophischen Schriften, und zwar ausschließlich Übersetzungen, die teils aus dem Arabischen geflossen sind, teils aus den griechischen Originalen genommen waren. Der Eifer, mit dem dieses neue Material entgegengenommen wurde, war um so größer, je fühlbarer der Mangel desselben und die davon herrührende sichtliche Ermattung der Philosophie zu Ausgang der Frühscholastik war.

Der Sammelpunkt des neuen Aristotelismus war Paris, und die kirchliche Reaktion gegen denselben ermöglicht zugleich, den Zeitpunkt seines ersten Auftretens genau zu bestimmen[2]. Es bleibt wohl zu beachten: Ehe die schriftlichen Denkmäler geschaffen waren, aus denen der Geist der neuen Philosophie atmete, hatte der mündliche und öffentliche Lehrbetrieb an der Universität Paris den neuen Aristoteles ausgerufen und die kirchlichen Behörden zum Einschreiten veranlaßt.

Das Pariser Provinzialkonzil vom Jahre 1210 hatte der Verurteilung von Amalrich und David noch das Verbot beigefügt: nec libri Aristotelis de Naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto[3]. Das strenge Verbot des Konzils fand

---

[1] Wüstenfeld, Die Übersetzungen usw. 125. Diese Avicennaausgabe ist mir nicht zu Händen.

[2] Menendez y Pelayo, Historia usw. 407 ff. Denifle-Chatelain, Chartularium Univers. Paris. I 70 ff. Jourdain, Recherches critiques 202 ff. Luquet, Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle, Paris 1904.

[3] Das Aktenstück ist uns erhalten; abgedruckt ist es bei Jourdain a. a. O. 204 und Denifle-Chatelain a. a. O. I 70.

jedoch keine Beachtung, und so griff im Jahre 1215 der päpstliche Legat Courçon mit einer neuen, eindringlicheren und bestimmteren Kundgebung ein, die zugleich als Norm für die Studienordnung dienen sollte. Danach ward der öffentliche wie private Gebrauch des Organons und der Ethik gestattet. „Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia nec Summa de iisdem aut de doctrina Magistri David de Dinanto aut Amalrici heretici aut Mauricii hispani.“ [1] Doch der Strom konnte durch keinen Damm in seinem Laufe gehemmt werden, und so sah sich die Bulle Gregors IX. vom Jahre 1231 trotz wiederholten Verbotes doch zu einer Einschränkung genötigt: libris illis naturalibus . . . Parisiis non utantur quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati [2]. Zugleich wurden drei Lehrer an der Pariser Universität, Wilhelm von Auxerre, Simon von Authie und Étienne de Provins, beauftragt, die verdächtigen aristotelischen Schriften zu untersuchen und zu reinigen. Allein auch das geschah nicht. Das Verbot blieb, und der neue Aristoteles wurde unbekümmert weiter studiert. Nicht die kirchlichen Entscheidungen und Verbote haben den arabischen Aristotelismus zu verdrängen vermocht, sondern die emsige Beschäftigung der scholastischen Meister, die, je tiefer sie eindrangen, desto klarer die Verzerrung erkannten, in die der genuine Aristoteles geraten war.

Der Wortlaut der angeführten kirchlichen Verbote, denen im Laufe des 13. Jahrhunderts noch weitere folgten, rief eine zahlreiche Literatur hervor [3].

Welche aristotelische Schriften haben die kirchlichen Verbote im Auge, wenn sie kurzerhand reden von den libri Aristotelis de

---

[1] Chart. Univers. Paris. I 78 f: Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam veteri quam de nova in scholis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scholis ordinarie duos Priscianos vel alterum, ad minus non legant in festivis diebus, nisi Philosophos et Rhetoricas et Quadrivialia et Barbarismum et Ethicam, si placet, et IV Topicorum. Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia nec Summa de iisdem aut de doctrina Magistri David de Dinanto aut Amalrici heretici aut Mauricii hispani.

[2] Jourdain a. a. O. 206: Ad haec iubemus ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unam post aliam ordinarie semper legant et libris illis naturalibus qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati.

[3] Jourdain a. a. O. 207 ff. Renan, Averroès et l'Averroïsme [3] (1867) 220 ff. Talamo, L'Aristotelismo nella scolastica, Napoli 1873, 215 ff. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, Paris 1880, 84 ff. Pierre Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle, Fribourg 1899, xxvii ff, gibt wohl eine abschließende Betrachtung über diese Frage.

Naturali philosophia und deren commenta, von den libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia und der Summa de iisdem, von den libri naturales, die erst nach sorgfältiger Prüfung dem öffentlichen Gebrauche übergeben werden durften? Auffallend ist die Zusammenstellung des neuen Aristotelismus mit den pantheistischen Systemen Amalrichs und Davids; denn selbst die stark emanatistisch gefärbten Systeme der Araber, der Emanatismus Avicennas wie des Averroes, bleiben weit hinter dem phantastischen Pantheismus dieser beiden mittelalterlichen Ketzer zurück. Nicht ohne Grund glaubte man darum den Urheber dieser Ketzereien nicht in aristotelischen Schriften noch auch deren arabischen Kommentaren suchen zu müssen[1], sondern in pseudoaristotelischen, die aber unter dem Namen des Aristoteles liefen, vor allem dem Liber de causis, der schon bei Alanus de Insulis auftritt, wenn auch ohne tiefergehende Wirkung[2]. Jourdain[3] kann sich nicht entschließen, die aristotelische Philosophie, auch nicht die arabische, als die Urheberin besagter Ketzereien zu bezeichnen, glaubt aber ihre Entstehung durch die Einwirkung des Liber de causis und kursorischer Auszüge aus Avicenna und Algazel erklären zu können, die den Namen des Aristoteles getragen hätten. Allein abgesehen davon, daß wir von solchen Auszügen des Johannes Hispalensis nichts wissen, lassen sich jene Ketzereien nicht aus Avicennas Aristotelismus und noch viel weniger aus dem Algazels ableiten. Renan[4] glaubt neben andern Konjekturen Avicebron (Ibn Gabirol) hierfür verantwortlich machen zu müssen. Allein dieser war damals nur den Juden zugänglich, und sein Einfluß auf die Scholastik muß später angesetzt werden[5].

[1] Hauréau wollte die Hauptquelle der pantheistischen Ideen Davids von Dinanto in dem Traktate des Gundisalvi de unitate sehen. Vgl. Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891; vgl. auch Hauréau, Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan (Mém. de l'Acad. des inscript. XXIX, Paris 1879). Ritter, Geschichte der Philosophie VII (1844) 87, bezweifelt einen Zusammenhang dieser Ketzereien mit Aristoteles mit vollem Rechte, denn in Wahrheit kehrt in ihnen die Wirkung der Philosophie des Scotus Eriugena wieder.

[2] Baumgartner, Die Pilosophie des Alanus de Insulis: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd II, Heft 4, S. 11; vgl. hierzu O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute (1882).

[3] Recherches critiques 193 ff.

[4] Averroès et l'Averroïsme (1867) 322 ff.

[5] M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol): Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd III, Heft 3, S. 15 ff, auch Samuel Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (1857).

Hauréau[1] hält darum fest, daß Amalrichs System sowie das seines Genossen durch pseudoaristotelische Schriften veranlaßt worden sei, und daß somit die kirchlichen Dekrete zu Unrecht diese mit dem gleichzeitig zur Blüte gelangenden arabischen Aristotelismus zusammenstellten, und hierin wird ihm wenigstens so weit beizustimmen sein, als pseudoaristotelische Werke den Anstoß gegeben haben können, den Pantheismus des Scotus Eriugena wieder aufleben zu lassen.

Ungleich schwieriger ist jedoch die Frage nach der Gestalt und den Vertretern des Aristotelismus zu Paris. Daß hier nur der arabische Aristoteles in Betracht kommen kann, dürfte durch die Einstimmigkeit der einschlägigen Forschungen als gesichertes Resultat angenommen werden[2].

Die Bestimmung des Legaten: „Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia nec Summa de iisdem", läßt die Genauigkeit in keiner Weise vermissen; sie verbietet ausdrücklich die Physik und Metaphysik des Aristoteles, vorhanden in den arabisch-lateinischen Übersetzungen, deren größten Teil Dominikus Gundisalvi Gerhard von Cremona geliefert hatte.

Dabei enthält sowohl das Konzilsdekret die Modifikation „nec commenta" wie auch das Statut des Legaten „nec Summa de iisdem". Beide Dekrete nehmen durchaus auf den historischen Sachverhalt Rücksicht, wonach die arabisch-lateinischen Übersetzungen zugleich von Kommentaren begleitet waren, die bei der Dunkelheit des Textes, der ganz wörtlich aus der Vorlage geflossen war, eine ausgezeichnete Unterstützung boten. Man hat zumeist unter den von den kirchlichen Verboten betroffenen Kommentaren die des Averroes verstanden[3]. Dabei blieb unberücksichtigt, daß das erste Konzilsverbot nur die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles betraf und

---

[1] Histoire de la philosophie scolastique II 83—119 gibt die ausführlichste Entwicklung der kirchlichen Aristotelesverbote.

[2] So auch Matthias Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, 21, der hierfür die Autorität von Kleutgen, Sanseverino, Talamo, Renan u. a. in Anspruch nimmt. Roger Bacon, Opus maius, edited by John Henry Bridges I (1897) 20: Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati et utentes eis per tempora satis longa.

[3] Hauréau a. a. O. 106: Sommes-nous donc embarrassés de trouver un commentaire joint à la physique d'Aristote? Il suffit de nommer celui d'Alexandre d'Aphrodisias et celui d'Averroès. Auch Mandonnet, Siger xxx, denkt an Averroes.

die commenta derselben, daß aber das Aristotelesverbot des päpstlichen Legaten Metaphysik und Naturphilosophie des Aristoteles vereinigt und von einer Summa de iisdem spricht. Daraus geht hervor, daß mit dem Jahre 1215 auf den Pariser Hochschulen die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles in Übersetzungen und Summen vorhanden waren. Diese aber können nicht die Kommentare des Averroes sein, denn sein Einfluß für die Scholastik muß später angesetzt werden. Soweit wir wissen, wurde er zum ersten Male durch Michael Scotus (1190 bis ca 1260) in die Scholastik eingeführt, so zwar, daß um die Mitte des 13. Jahrhunderts die wichtigsten seiner Kommentare in lateinischen Übersetzungen vorhanden waren, während dies bis zum Jahre 1215 noch nicht der Fall war[1]. Wir sind darum auf die historischen Nachrichten zurückgewiesen, welche uns als die ersten arabischen Peripatetiker, mit deren Werken die Scholastik zuerst in Berührung trat, Al-Kindî, Al-Fârâbî, Al-Ghazâlî und Avicenna nennen.

Avicenna, dessen lateinische Bibliographie wir oben berücksichtigt haben, war aber zu der Zeit, da die kirchlichen Aristotelesverbote ergingen, in seinem gesamten, in das Lateinische übersetzten Schriftenbestande schon vorhanden, der ausschließlich durch Johannes Hispalensis und Dominikus Gundisalvi geliefert worden war. Avicennas Paraphrasen zur aristotelischen Physik und Metaphysik nebst den aus dem Arabischen durch Gerard von Cremona gefertigten Übersetzungen sind es, welche die kirchlichen Aristotelesverbote zumeist im Auge haben. Schon der Wortlaut „nec Summa de iisdem" rechtfertigt diese Annahme[2]. Avicenna galt von Anfang an als derjenige, der eine zusammenfassende Darstellung der aristotelischen Philosophie gab. Seine das aristotelische Studium erleichternden Paraphrasen wurden mit größter Freude entgegengenommen und beherrschten lange Zeit allein das Feld, bis sie durch die eingehenderen und vollkommeneren Kommentare des Averroes verdrängt wurden. Unter dem Ausdrucke „Summa" will nichts verstanden sein als eine summarische, d. h. zusammengezogene Darstellung dessen, was in den aristotelischen Schriften gegeben war.

[1] Renan, Averroes 215. Auch Menendez y Pelayo, Historia usw. 407 ff, bestimmt in gleicher Weise den Zeitpunkt für das Auftreten des Averroes.

[2] Im Prologe der Schrift des Dominikus Baur 3 Gundissalinus de divisione philosophiae wird in ähnlicher Weise von einer summa sapientiae gesprochen: Unde propter istos opere precium duximus, quid sit sapientia et quas partes habeat, breviter ostendere et quid utilitatis et iocunditatis unaquaque contineat quasi degustandum eis proponere, ut saltem in summa sapientiam degustent.

Avicennas Bedeutung im allgemeinen.

Die Bedeutung Avicennas inmitten des arabischen Geisteslebens, insonderheit als des größten Vertreters peripatetischer Philosophie im Orient, läßt sich nur in allgemeinen Zügen schildern. Trotz vielfacher Arbeiten, die uns eine reiche arabische Literatur zugänglich gemacht haben, sind wir nicht einmal im stande, ein abschließendes Urteil über die Naturwissenschaft der Araber zu fällen. Eine Erschließung der arabischen Philosophie hat mit noch viel größeren Schwierigkeiten zu kämpfen. Heinrich Ritter, der einen großen Teil seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie den arabischen Philosophen widmete, stützte sich vor allem auf die lateinischen Übersetzungen und die Berichte der Scholastiker über die arabischen Philosophen. Sein herber Vorwurf gegen die Kenner der orientalischen Sprachen, daß sie sich um Philosophie nicht kümmerten, hat heute seine allgemeine Bedeutung verloren. Gleichwohl kann auch heute noch nicht eine Geschichte der arabischen Philosophie, die ernsten Ansprüchen genügen würde, geschrieben werden. Ganz zu schweigen von der mühsamen Arbeit, welche die Erlernung der philosophischen Terminologie der arabischen Philosophen erfordert, müssen wir den Mangel der arabischen Originale beklagen. Nicht bloß im Orient, sondern auch im Okzident hat die arabische Philosophie das denkbar ungünstigste Los zu erleiden gehabt; hier wie dort hat mohammedanischer, orthodoxer Fanatismus gegen die Philosophen und ihre Werke gewütet, so daß von den enzyklopädischen Werken der arabischen Philosophen oft nur noch spärliche Trümmer vorhanden sind. Die Schriftenverzeichnisse, die wir von Al-Kindî und Al-Fârâbî, auch von Avicenna besitzen, belehren uns, daß der größte Teil der Werke dieser Philosophen zu Grunde gegangen ist. Einen Ersatz bieten die hebräischen Übersetzungen der Juden, deren wissenschaftlicher Eifer ganze Übersetzerfamilien ins Leben rief. Ihnen verdanken wir, daß zahlreiche Werke arabischer Philosophen der gänzlichen Vergessenheit entrissen worden sind. Dies gilt zwar für Avicenna weniger, wohl aber für Averroes, dessen Schriften vorzugsweise durch die jüdischen Dolmetscher überliefert wurden, so daß die Kenntnis der mittelalterlichen hebräischen Sprache bisweilen dringlicher ist als die des Arabischen. Dieser Verlust zahlreicher Schriften der arabischen Philosophen wird sich immer fühlbar machen, ja geradezu ein Hindernis sein, das volle Bild des jahrhundertelangen Aufenthaltes der griechischen

Philosophie innerhalb der islamitischen Völker je ganz herzustellen. Diese eine Seite der Erforschung der arabischen Philosophie ist die spezifische Aufgabe des Orientalisten. Die Tatsache aber, daß die Werke der arabischen Philosophen teilweise in lateinischen Übersetzungen dem Abendlande zugänglich wurden und nur als solche die abendländische Philosophie beeinflußten, gibt der Arbeit der Orientalisten erst ihre eigentümliche Beleuchtung. Die Bedeutung der arabischen Peripatetik für die Scholastik ist eine Frage für sich; sie läßt sich unseres Erachtens durchaus unter Zugrundelegung der lateinischen Übersetzungen der arabischen Philosophen mit Benützung der in Betracht kommenden Scholastiker des christlichen Mittelalters lösen. Eine umfangreichere Heranziehung arabischer Philosopheme, als sie das Mittelalter durch die lateinischen Übersetzungen gekannt hat, ist nicht bloß unnütz, sondern sogar irreführend[1].

Diese zweite Seite der Betrachtung der arabischen Philosophie ist, wenn auch nicht die einzige, so doch für uns Abendländer die wichtigste. Denn „im allgemeinen bleibt den Sarazenen nur die Ehre, vermittelt, wir wollen sagen, Krücken geliefert und angeregt zu haben“[2].

Avicennas Stellung unter den arabischen Philosophen zeichnet am besten Schahrastâni (1086—1153)[3], der, nachdem er 19 Moslemin, worunter Al-Kindî, Al-Fârâbî und die bekannten Übersetzer, aufgezählt, als zwanzigsten Vertreter der Philosophie Avicenna mit den Worten einführt: „Der gelehrte Meister des Volkes aber ist Abu 'Ali al-'Husain Ibn 'Abdallah Ibn Sînâ. Da nun die Methode des Ibn Sînâ nach übereinstimmendem Urteil die scharfsinnigste und

[1] Damit soll jedoch in keiner Weise einer Vernachlässigung der wertvollen Unterstützung von seiten der Orientalisten das Wort geredet werden. Insbesondere dürfte der Vorwurf Ritters: „daß diejenigen, welche Arabisch verstehen, sich um arabische Philosophie nicht kümmern“, seine allgemeine Bedeutung verloren haben seit den ausgezeichneten Studien von Samuel Munk, Ernst Renan, Carra de Vaux u. a.

[2] Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II 309.

[3] Abu-'l-Fath'Muh'ammad Asch-Schahrastânî, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Theodor Haarbrücker II, Halle 1850, 213. Das Werk, das eine kompendiarische Zusammenstellung der religiösen und philosophischen Ansichten des ganzen Menschengeschlechtes, soweit möglich, geben will, hat vor seiner Herausgabe zu mannigfachen Auszügen gedient: so Edm. Pococke, Specimen historiae Arabum (1649). Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842). Die durchaus korrekte Wiedergabe von Avicennas System II 213 bis 332, deren Prüfung uns möglich ist, gestattet auch den besten Schluß auf die sonstigen Nachrichten des arabischen Gelehrten, wenn man auch der orientalischen Phantasie Rechnung tragen muß.

seine Spekulation die am meisten in die wirklichen Dinge eindringende ist, so habe ich mich dafür entschieden, seine Methode aus seinen Büchern übersichtlich und in Kürze zu überliefern, da sie die Quellen seines Systems und die Tragsäulen dessen sind, was er aufgestellt hat, und habe die Überlieferung der Methoden der andern aufgegeben.“ [1] Diese Beurteilung ist um so bedeutsamer, da sie von einem Zeitgenossen Ghazâlîs (Algazel) und einem Anhänger der orthodox gesinnten Aschariten-Sekte stammt.

Mit Avicenna erreicht die arabische Peripatetik im Orient ihren Höhepunkt; Ghazâlîs wirksamer Angriff läßt sie künftig im Orient verschwinden. Bei Beurteilung Avicennas darf man nicht ungerecht sein; er hat sehr viel von seinen Vorgängern gelernt.

Al-Kindîs wissenschaftliches Werk kann noch mehr als das Avicennas auf enzyklopädischen Charakter Anspruch erheben [2]. Dasselbe ist fast gänzlich zu Grunde gegangen. Wir besitzen noch in lateinischer Übersetzung drei kleine Traktate, die die Gestalt des arabischen Aristotelismus im 9. Jahrhundert als wesentlich gleich dem späteren erkennen lassen [3]. Der Traktat „de intellectu“ bietet uns eine der frühesten und innerhalb der arabischen Philosophie wohl die erste Darstellung der Lehre vom Intellekt, in schwerfälligem Gewande noch, aber immerhin wesentlich so, wie sie von Al-Fârâbî dargestellt wurde. Al-Fârâbîs Meisterschaft in der Logik fand bei seinen Landsleuten wie auch bei den Scholastikern rühmende Anerkennung. Wo immer Albertus Magnus wichtige logische Probleme behandelt, nimmt er auf Fârâbî Bezug, so daß die Referate Alberts eine vorzügliche Quelle für Al-Fârâbîs Logik bilden [4]. Seine Uni-

[1] Auch sonst gilt ihm Avicenna als Haupt der peripatetischen Philosophen unter den Arabern, so II 160, wo er „die Ansicht des Aristoteles“ in 16 Punkten auseinandersetzt. Schahrastânîs Ausführungen decken sich im wesentlichen mit dem System Avicennas, ein Beweis dafür, daß die Araber nie zum wahren Aristoteles vorgedrungen sind, in Avicenna aber seinen korrektesten Vertreter sahen. Ein leiser Zweifel findet sich a. a. O. II 181.

[2] Flügel, Al-Kindi: Abh. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft 1875, hat sich eingehend mit der Biographie und Bibliographie des Philosophen befaßt und gibt eine Liste von 265 Werken Al-Kindîs.

[3] Albino Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindi, herausgegeben in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ Bd II, Heft 5, Münster 1897.

[4] Prantl, Geschichte der Logik II (1885) 303–325, hat hiernach Al-Fârâbîs Logik bearbeitet. Über das Verhältnis Alberts zu Al-Fârâbî vgl. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881, 85—99.

versalienlehre ist durchaus aristotelisch, und seine Betrachtungen über ihre Existenzweise geben bereits die arabisch-peripatetische Lösung.

Al-Fârâbîs Psychologie verrät äußerste Gewandtheit und Klarheit in der Behandlung des arabischen Spezialproblems, der Lehre vom „tätigen Verstand" und seinem Verhältnis zur Menschenseele[1].

Al-Fârâbîs Emanationssystem schließt sich enge an die astronomischen Lehren des Aristoteles an und hat auch hierin das Vorbild für Avicenna geboten.

Mit Vorliebe hatte sich Al-Fârâbî ethisch-politischen Untersuchungen hingegeben.

Im ganzen ist das Philosophieren Al-Fârâbîs allenthalben von seiner mystischen Veranlagung durchdrungen. Avicennas Philosophie stellt im Vergleich zu der Al-Fârâbîs zweifellos einen Fortschritt zu einem reineren Aristotelismus dar.

Wäre es Avicennas einziges Werk gewesen, das ganze peripatetische Wissen seiner Zeit zusammenzufassen, so wäre ihm eine führende Stellung unter den Philosophen schon allein dadurch gesichert. In seiner Enzyklopädie Aš-šifâ vereinigt er tatsächlich, was seine Zeit in Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik aus griechischen Quellen aufzuweisen hatte. Avicenna hat für immer das Handbuch der peripatetischen Philosophie im Orient geschaffen. Nicht mit Unrecht läßt sich zwischen ihm und Albertus Magnus eine Parallele ziehen[2]. Keiner von beiden hat wirkliche Kommentare zu den aristotelischen Werken geschrieben; beide sind Paraphrasten derselben. Albertus hat sicher angesichts der Werke Avicennas auch diese seine Methode befolgt. In derselben spricht sich zugleich auch noch die relative Unselbständigkeit gegenüber dem aufgehäuften Stoffe aus, während die eigentlichen Kommentare eine vielseitige Beherrschung des Stoffes verlangen. So hat auch Averroes über ein Jahrhundert später als Avicenna seine Kommentare geliefert. Sein Gegenstück in der Scholastik ist bekanntlich Thomas von Aquin.

[1] Dieselbe spielte im Mittelalter eine wichtige Rolle und war ihm zugänglich durch die lateinische Übersetzung, die unter verschiedenen Titeln in der Renaissancezeit gedruckt wurde; die Venediger Ausgabe von Avicennas Werken 1508 enthält: Alfarabius de intelligentiis. Incipit liber Alfarabii de intellectu .... Explicit liber Alfarabii de intellectu et intellecto. Vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis 1 ff.

[2] Vgl. Jourdain, Recherches critiques 209.

So berechtigt und nützlich jedoch solche Parallelen sind, so sehr können sie auch zur Verwischung von Unterschieden beitragen. Avicennas Paraphrasen stehen weit hinter denen Alberts zurück, sowohl was den Umfang des Materials anbelangt als auch bezüglich der Belesenheit und kritischen Veranlagung. Avicennas Unkenntnis der Geschichte der philosophischen Schulen steht um weniges hinter der Alberts zurück, nur kommt sie bei ihm weniger zum Ausdruck, da er nicht viel zitiert.

Als Paraphrast der aristotelischen Schriften war Avicenna zur Einführung der Scholastiker in die aristotelische Philosophie wie geschaffen. Daß er als solcher auch in die Scholastik eingeführt wurde, beweist die lateinische Übersetzung seiner Psychologie, welche Ibn Dawûd und Gundisalvi zugleich angefertigt hatten. In Avicennas Schriften sah man sonach die Zusammenfassung der aristotelischen Philosophie, und man griff viel lieber zu diesen als zu den oft unverständlichen Übersetzungen. Auch abgesehen von der Methode ist Avicenna der große Lehrer Alberts. Averroes tritt bei Alberts Schriften wohl auf, namentlich in der Metaphysik, wo er nur eingeführt wird, um widerlegt zu werden; allein er tritt seine Herrschaft erst an, um sie im 14. Jahrhundert geltend zu machen[1].

Die unverkennbare Lücke, an welcher die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie leidet, insofern sie sich auf die Beziehungen der arabischen Philosophie zur Scholastik erstreckt, hat in erster Linie ihre Ursache an der mangelnden Bearbeitung der arabischen Philosophen selbst. Der größte Teil der Schriften Avicennas und Averroes' harrt noch einer gründlichen Analyse. Avicenna soll durch die folgende Bearbeitung seiner Metaphysik einigermaßen erschlossen und so ein bescheidener Beitrag zur Lösung des Problems geboten werden[2].

---

[1] Vgl. Renan, Averroès 316; Gustav Endriß, Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik (Diss.), München 1886, will ein Vorherrschen des Averroes bei Albert geltend machen durch Zitatenzählung, wonach Averroes in der Metaphysik 21mal, Avicenna nur 16mal erwähnt werde. Dieses zweifelhafte Verfahren läßt aber die oftmalige, ungenannte Einführung Avicennas ganz außer acht.

[2] Mittlerweile ist die Übersetzung der Metaphysik Avicennas aus der großen Enzyklopädie durch M. Horten, Halle 1907, erschienen. Diese Übersetzung entspricht durchaus dem lateinischen Texte der Venedigerausgabe. Es will uns scheinen, daß Avicennas philosophisches System klarer in der harten lateinischen Übersetzung zum Ausdruck kommt als in der deutschen Wiedergabe Hortens.

Die Venediger Avicennaausgabe von 1508.

Die lateinischen Übersetzungen der Schriften Avicennas wurden, nachdem sie lange, in Handschriften niedergelegt, benützt wurden, in der Renaissancezeit gedruckt. Offenbar hatte der glänzende Aufschwung des Averroismus in Italien auch das Andenken Avicennas wiederaufleben lassen. Als mit dem 16. Jahrhundert das Verständnis für den Aristotelismus immer tiefer sank, fielen auch Avicennas Schriften der Vergessenheit anheim; sie sind auch jetzt selten geworden, und eine Neuausgabe derselben würde eine empfindliche Lücke ausfüllen[1].

Die Venedigerausgabe 1508 trägt den Titel: Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Das Explicit der Metaphysik läßt erkennen, daß es regulierte Augustinerchorherren aus dem Kloster des seligen Johannes de Viridario waren, die sich der neuen und in ihrer Art letzten Avicennaausgabe angenommen hatten. Einer von ihnen, ein Cecilius Fabrianensis, richtet in berechtigtem Stolze an den Leser einen poetischen Gruß[2]. Auch über Druckort und Zeit unterrichtet eine Note am Schlusse des ganzen Bandes: Venetiis mandato ac sumptibus heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti civis ac patritii Modoetiensis ab incarnatione verbi anno octavo supra millesimum quinquiesque centesimum per Bonetum Locatellum Bergomensem presbyterum sextodecimo Kalendas Maias.

Der prächtige Inkunabeldruck, durchwegs in paläographischer Abkürzung, stellt ein imponierendes Sammelwerk aus Avicennas

[1] F. Ehrles S. J. Bestreben, lateinische Übersetzungen der arabischen Philosophen herauszugeben, dürfte sehr zu begrüßen sein; vgl. Bibliotheca Theologiae et Scholasticae Philosophiae a Francisco Ehrle S. J., Aristotelis opera omnia I: „Pro Aristotele arabico illustrando nihil fere hucusque est confectum, quod maxime ex inopia librorum ad id necessariorum evenisse putamus. Quare inter auctores in nostra Bibliotheca Scholastica vulgandos imprimis Avicennam et Averroem adscripsimus."

[2] B. Cecilius Fabrianensis canonicus regularis lectori S.:

Nuper Avicennae correcta volumina, lector,
Accipe longaevo quae iacuere situ.
Canonici fecere patres, ne tanta latinis
Condita sub putri gurgite gemma foret.
Evolet aethereas nullo prohibente per auras,
Quo nullus toto pulchrior orbe labor.
Ast prius haec superum lecture inventa parenti,
Inde refer patribus qui tribuere piis.

Schriften dar, dem zwar kein Stück eingefügt ist, das nicht schon im 13. Jahrhundert bekannt gewesen wäre. Die Herausgeber nennen nirgends den ursprünglichen Übersetzer, nur zu Beginn der Tiergeschichte verzeichnen sie den Übersetzer Michael Scotus. Doch ergibt ein Vergleich mit den von Jourdain mitgeteilten Proben aus den Pariser Handschriften die Übereinstimmung der übrigen Teile des Sammelwerkes mit den von Johannes Hispalensis und Dominikus Gundisalvi gemachten Übersetzungen.

Die Eröffnung bildet die Logik Avicennas. Sie ist der großen Enzyklopädie Aš-šifâ entnommen und in Toledo von dem Übersetzerpaare in das Lateinische übertragen [1]. Leider beschränkte sich die Übersetzung auf die der Logik Avicennas vorangehende Bearbeitung von Porphyrs Isagoge. Auch Avicenna hat seinen Beitrag zur philosophischen Einleitungsliteratur gegeben, die von den neuplatonischen Kommentatoren zum eisernen Bestand aller Philosophie gemacht und an die Syrer übergeben wurde. Avicenna ist sich dessen bewußt, daß er einer alten Tradition folgt, wenn er an die Spitze der Logik im Sinne der Prolegomenaliteratur ein Capitulum de intrando apud scientias stellt, worin die Intention der Philosophie und ihre Einteilung dargelegt wird. Die Philosophie will, soweit es dem Menschen überhaupt möglich ist, die Wahrheit aller Dinge erfassen. Die Welt der Dinge teilt sich aber in eine solche, die unabhängig von uns ihre Existenz besitzt, und in eine solche, die unserer Ursächlichkeit ihr Dasein verdankt. Auf die erstere erstreckt sich die spekulative Philosophie, mit der letzteren hat es die praktische zu tun [2]. Die theoretische Philosophie strebt eine Vervollkommnung des Geistes und des Wissens an, die praktische eine

---

[1] Albertus magnus, De praedicab. 9, 1: Quamvis in antehabitis iam determinatum sit, quod de quinque universalibus tradidit Porphyrius, tamen adhuc sunt quaedam, quae utile est scire de his, quae ex logicis doctrinis Arabum in latinum transtulit Avendar Israelita philosophus et maxime de logica Avicennae. Die Zitate Alberts aus Avicennas Logik lassen erkennen, daß ihm vorliegende Übersetzung zu Händen war.

[2] Log. Avic. fol. 2: Incipit Logica Avicennae. Capitulum de intrando apud scientias. Dicimus quod intentio philosophiae est comprehendere veritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere. Res autem quae sunt aut habent esse non ex nostro arbitrio vel opere vel habent esse ex nostro arbitrio et opere. Cognitio autem rerum primi membri vocatur philosophia speculativa; sed cognitio rerum secundi membri vocatur philosophia activa. Finis vero philosophiae speculativae non est nisi perfectio animae ut sciat tantum. Finis vero practicae non est ut sciat tantum sed ut sciat quid debeat agere et agat.

Norm für das menschliche Handeln. Die erstere ist die interesselose Betrachtung alles Seienden, die letztere verfolgt praktische Zwecke. Darum steht auch die theoretische Philosophie höher als die praktische. Dieser Intellektualismus Avicennas ist um so beachtenswerter, als Al-Fârâbî hierin den aristotelischen Standpunkt verlassen und den praktischen Zwecken den Vorzug eingeräumt hat, wie er überhaupt die Logik unter dem Gesichtspunkt der Ethik als eine Schule der Vernunft zur Unterscheidung des Guten und Bösen betrachtet hat[1].

Die Welt der Dinge aber, die den Gegenstand der theoretischen Betrachtung ausmacht, teilt Avicenna entsprechend ihrem Verhältnis zu der Bewegung, d. h. Veränderung, und damit zur Materie ein in die wirklich existierenden, der Bewegung unterworfenen Dinge, in die Gedankendinge und in die realiter von der Materie getrennten geistigen Substanzen. Damit ergibt sich sofort die Dreiteilung in Naturwissenschaft, Mathematik und Theologie[2]. Die Physik betrachtet die Dinge, sofern sie der Bewegung unterworfen sind. Die Mathematik hat es mit dem Unbeweglichen zu tun, das jedoch nicht getrennt von den Dingen ist. Die göttliche Wissenschaft endlich beschäftigt sich mit dem, was gedanklich und wirklich aller Bewegung entkleidet ist. Das sind die drei Disziplinen der theoretischen Philosophie.

Auch die praktische Philosophie zerfällt in drei Disziplinen entsprechend ihrer dreifachen Aufgabe, dem Menschen im einzelnen, in der Familie und im Staate Vorschriften für die Einrichtung seines Lebens zu geben. So ergeben sich die Ethik, Ökonomik und Politik. Für die theoretische Philosophie bildet das Kriterium der Wahrheit der Vernunftbeweis, für die praktische das göttliche Gesetz und die Offenbarung. Zusammenfassend bestimmt Avicenna als Ziel der theoretischen Philosophie die agnitio veritatis, als Ziel der praktischen die cognitio bonitatis.

---

[1] Über Avicennas Logik vgl. Prantl, Geschichte der Logik II 325—367; Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zur Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden (1881) 100—118.

[2] Log. Avic. fol. 2: Res autem quae sunt quarum esse non est ex voluntate nostra vel opere sec. primum membrum dividuntur in duo: in res quae commiscentur motui et res quae non commiscentur motui . . . . Partes ergo scientiarum sunt aut speculatio de concipiendo ea quae sunt cum hoc quod habent in motu esse et exsistentiam et pendent ex materiis propriarum specierum aut speculatio sec. quod sunt separata ab his in intellectu tantum aut sec. quod sunt separata ab his in esse et intellectu.

Die weitere Frage betrifft die Stellung der Logik innerhalb der Philosophie überhaupt. So wenig wie Aristoteles läßt Avicenna ihr eine Stelle frei; die Logik ist nur propädeutische Wissenschaft, das Rüstzeug zum korrekten Philosophieren; sie will uns lehren, den richtigen Weg vom Bekannten zum Unbekannten zu gehen[1]. Im übrigen hält er die Frage, ob die Logik Teil oder bloß Werkzeug der Philosophie sei, für bedeutungslos, da ihre Beantwortung doch nur von einer weiteren oder engeren Definition der Philosophie bedingt ist.

Die Logik verhält sich zum inneren Denken wie die Grammatik zur Sprache oder wie die Harmonie zum Metrum[2].

Nach diesen einleitenden Betrachtungen über Wesen und Einteilung der Philosophie folgt die Bearbeitung von Porphyrs Isagoge, der eine Erörterung über verbundene und unverbundene Sprachausdrücke vorangeht[3]. Daran schließt sich die für das Abendland so bedeutungsvolle Lösung des Universalienproblems. Avicenna gibt eine weitläufige Erörterung über die quinque voces und ist sich dessen wohl bewußt, daß dem Universalienproblem eine metaphysische Frage zu Grunde liegt, inwiefern nämlich unsern Begriffen ein Reales zu Grunde liegt. Mit Porphyr stimmt er überein, daß über diese tiefere Seite des Universalienproblems nicht die Logik, sondern die Metaphysik zu sprechen habe; gleichwohl schließt er sich dem allgemeinen Gebrauche an und gibt auf die geheimnisvollen Fragen Porphyrs die Antwort, daß und inwiefern die Universalien intellektuell, natürlich und logisch seien und bald mit der Vielheit der Dinge verbunden sind oder auch außer ihnen Existenz haben[4].

An die Logica Avicennae reiht sich in der Sammlung die Physik, die den seltsamen Namen „Sufficientia“ trägt. Zweifellos haben

---

[1] Ebd.: Finis autem scientiae logicae est prodesse omnino ad sciendum haec duo tantum, hoc est ut homo sciat, qualiter debeat esse dictio dans intellectum qui afferat scientiam veritatis essentiae rei et qualis sit, quae etiam ostendit illam; quamvis per eam non perveniatur ad veritatem essentiae ipsius.

[2] Ebd. fol. 3: Comparatio autem huius doctrinae ad intellectum interiorem qui vocatur locutio interior est sicut comparatio grammatici ad manifestam significationem quae vocatur locutio et sicut comparatio melodiae ad metrum.

[3] Ebd. fol. 3: Capitulum dicendi verbum complexum et incomplexum et dicendi universale et particulare et essentiale et accidentale et id quod respondetur ad quid et quod non respondetur.

[4] Ebd. fol. 12: Usus fuit ut cum haec quinque distinguerentur diceretur sec. hoc quod uno respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia et alio intellectualia et fortassis etiam diceretur quod uno respectu sunt absque multiplicitate et alio cum multiplicitate.

die Übersetzer in Toledo mit Sufficientia das arabische Aš-šifâ wiedergeben wollen, aber nicht bedacht, daß der Titel nicht einem einzelnen Teile, sondern der gesamten Enzyklopädie zukommt. Das Proömium der Schrift enthält den Verzicht Avicennas auf jegliche Polemik und Berufung auf Autoritäten, vielmehr ist es sein Wunsch, eine gedrängte Zusammenfassung der Naturphilosophie zu geben und sich hierbei zumeist auf die eigene Kraft zu verlassen. Dieses eigenmächtige Philosophieren gab später Averroes zu häufigen Anklagen gegen Avicenna Anlaß. Doch ist die Gegnerschaft des maurischen Philosophen im Abendland gegen Avicenna noch sehr in Dunkel gehüllt. Die Scholastiker fühlen sich bei ihrer Hochachtung für Avicenna stets unangenehm berührt, so oft sie die scharfen Anklagen des Averroes wiedergeben[1]. Über die Sufficientia gibt er das denkbar schlechteste Zeugnis ab[2]. Die lateinische Übersetzung besteht aus drei Büchern.

Das Vorwort, das dem lateinischen Drucke der Sufficientia Avicennas vorausgeht, läßt erkennen, daß wir hier einen Teil der großen Enzyklopädie vor uns haben. Im großen ganzen wird die Ordnung der aristotelischen Physik eingehalten; auch hier zeigt sich Avicennas Vorliebe für bestimmte Definitionen und Einteilungen. Gegenstand der Physik ist die Körperwelt, insofern sie der Bewegung unterworfen ist. Als Wissenschaft hat sie die Prinzipien der Körper zu untersuchen. Avicenna erörtert eingehend ihre Vierzahl, wobei er die Frage, ob es mehr als vier Prinzipien gebe, in die Metaphysik verweist[3]. Ganz unverständlich deucht ihm die Seinslehre der Eleaten, weshalb er auch auf sie nicht näher eingeht. Um so ausführlicher verweilt er bei der Untersuchung der Prinzipien bezüglich ihrer Hinordnung aufeinander und Verschiedenheit voneinander. Der Schluß des ersten Buches mit seinen fünf-

[1] Roger Baco, Opus maius 1, 20: Avicenna vero praecipuus Aristotelis expositor et maximus imitator multas rebellitates passus est ab aliis. Nam Averroes maior post eos et alii condemnaverunt Avicennam ultra modum.

[2] Averroes, Quaest. in prior. Resol. f. 369: Maior pars libri Sufficientiae huius viri est contexta ex talibus sermonibus perversis tam in logicis quam in aliis et qui vult initiari in his artibus expediet ei, quod fugiat eius libros; nam illi faciunt errare hominem et extrahunt ipsum a recto potius quam ipsum dirigant et ordinent ad veritatem. Vgl. auch ebd. f. 366, wo Avicenna zugleich mit Al-Fârâbî eigenmächtiger Abkehr von Aristoteles bezichtigt wird.

[3] Suff. fol. 13: Scientiae naturalis subiectum est corpus sensibile, secundum hoc, quod subiacet permutationi et id quod inquiritur de eo in illa sunt accidentia, quae accidunt ei.

zehn Kapiteln befaßt sich mit dem Fatum und dem Zufall und denen, die ihn als Erklärungsprinzip angenommen haben. Das zweite Buch spricht von der Bewegung und ihrem Verhältnis zu den Kategorien, von Quantität und Qualität; daran reiht sich die Untersuchung über Raum und Zeit, das Unbegrenzte und das Leere. Das kurze dritte Buch schließt mit einem Kapitel über Berührung, Vermischung, Verbindung und Trennung. Eine Bearbeitung von Avicennas Physik ist bis jetzt noch nicht versucht worden[1].

An die Sufficientia reiht sich liber Avicennae de coelo et mundo[2]. Aus dieser lichtvollen Paraphrase der gleichnamigen aristotelischen Schrift entnahmen die Scholastiker das aristotelische Weltbild, ergänzt und verbessert durch die astronomischen Kenntnisse der Araber. Auch dieses Buch harrt noch der Bearbeitung.

In der Sammlung folgt Avicennas opus de anima, genannt liber sextus naturalium. Die lateinische Übersetzung ist der großen Enzyklopädie entnommen, in der das Buch von der Seele die sechste Stelle unter den physischen Schriften einnimmt. Avicennas Psychologie ist ein Meisterwerk, das auch gegenüber der aristotelischen eine große Selbständigkeit und einen Fortschritt bedeutet. Sie läßt auch am ehesten erkennen, wie weit Avicenna in seinem Streben nach einem reineren Aristotelismus gekommen ist. Seine Klassifikation der Seelenvermögen hat bei den Arabern wie auch bei den Scholastikern Aufnahme gefunden, die ihn wegen seiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in hohen Ehren hielten. Avicenna ist ein strenger Vertreter der individuellen Unsterblichkeitslehre. Gleichwohl kommt bei Bestimmung der Einwirkung des tätigen Verstandes (intellectus agens) auf den möglichen (possibilis) der neuplatonische Emanatismus zur Geltung[3]. Avicenna behandelte die Lehre von

---

[1] Carra de Vaux, Avicenne 181—206, versuchte unter Benutzung der kleinen Enzyklopädie Avicennas eine Darstellung der Hauptbegriffe der Physik.

[2] Fol. 37: Incipit Avicennae liber de coelo et mundo. Collectiones expositionum ab antiquis Graecis in libro Aristotelis de mundo, qui dicitur liber coeli et mundi. Expositiones istae in 16 continentur capitulis. Avicenna selbst beruft sich auf den von den Arabern hochgeschätzten Almagest des Ptolemäus.

[3] Carra de Vaux (Avicenne) behandelt Avicennas Psychologie 207—238. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, München 1888. Ferner Landauer, Psychologie Avicennas: Ztschr. der deutsch. morgenl. Ges. XXIX 335—418. Dies ist eine Abhandlung in zehn Kapiteln und hat nichts mit dem obigen Werke gemein. Martin Winter, Über Avicennas opus egregium de anima, München 1903. Vgl. auch Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters I 14 f; ders., Hebräische Bibliographie X (1870).

der Seele mit besonderer Vorliebe und öfters, ja auch in didaktischen Reimen; auch die kleine Enzyklopädie enthält eine Lehre von der Seele, die jedoch nicht in das Lateinische übersetzt wurde.

Den Abschluß der physischen Schriften bildet die Tiergeschichte in neunzehn Büchern, übersetzt von Michael Scotus.

Auf die Tiergeschichte folgt in der lateinischen Schriftensammlung Avicennas ein merkwürdiger kleiner Traktat von vier Kapiteln, der unter dem Namen Avicennas aufgenommen ist[1]. Die Urheberschaft Avicennas ist zweifelhaft. In der Schrift wird häufig von der Autorität des Pseudodionysius Areopagita Gebrauch gemacht; auch einige Zitate von St Augustin finden sich vor. Im wesentlichen erkennen wir die Gotteslehre Plotins und sein Emanationssystem. Gott ist das Urwesen, das über Sein und Denken erhaben ist. In ihm ist keinerlei Vielheit, sondern schlechthinnige Einheit; von ihm geht als das Erste nach der Gottheit die Intelligenz aus, ihr entspringen die Ideen, d. h. die Ursachen. So ist alles Gewordene gleich ewig mit der Gottheit. Alles fließt aus ihr und sehnt sich, dorthin zurückzukehren.

Einen wertvollen Bestandteil der Sammlung bildet die kleine Abhandlung Al-Fârâbîs über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Intellekt. Ein Übersetzer ist nicht angegeben; wahrscheinlich stammt sie aus Toledo[2]. Das Schriftchen hatte einen Vorgänger in einer kleinen Abhandlung Al-Kindîs: de intellectu et intellecto, ist aber eingehender und klarer.

An letzter Stelle, zugleich als Abschluß und Bekrönung des Ganzen, befindet sich die Metaphysik in zehn Traktaten. Selbst in der lateinischen Übersetzung, deren barbarisches Latein man gewöhnlich zu beklagen pflegt, wirkt der lichtvolle Aufbau erfreulich, der sich wie ein organisches Gebilde entwickelt. In dieser Hinsicht bietet Avicennas Metaphysik ein erfreuliches Gegenstück zur aristotelischen, die den Wechselfällen der Zeit zum Opfer fiel und in großer Unordnung uns vorliegt. Der Darsteller von Avicennas Metaphysik

---

[1] Zu Beginn liest man: Liber Avicennae in (!) primis et secundis substantiis et de fluxu entis; am Schlusse: Explicit liber Avicennae de primis et secundis substantiis et de fluxu earum. Die kleine Abhandlung erinnert lebhaft an den Liber de causis.

[2] Incipit liber Alpharabii de intellectu. Explicit liber Alpharabii de intellectu et intellecto. Steinschneider, Al-Farabi 90 f. Horten, Buch der Ringsteine xxv. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek enthält handschriftlich diese Abhandlung sowie Al-Farâbîs de ortu scientiarum; vgl. Catalog. cod. lat. t. I, n. 317.

kann darum von Traktat zu Traktat weiterschreiten, ohne befürchten zu müssen, in der systematischen Entwicklung des Ganzen gestört zu werden. Inhaltlich bedeutet sie ein geschlossenes und vollständiges Lehrbuch der Metaphysik, das in eigenen Worten und zum Teil auch eigenartiger Auffassung den Inhalt der aristotelischen Metaphysik wiedergibt. Ihr kompendiarischer Charakter erklärt es hinreichend, daß diese Summa trotz strengster Verbote an der Pariser Universität mit dem größten Eifer studiert wurde.

Auch hier drängt sich ein Vergleich mit Alberts Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik auf. Albert vereinigt in seiner Metaphysik mit einer umfassenden, staunenswerten Belesenheit das Bestreben, die Ordnung der ihm vorliegenden dreizehn Bücher der aristotelischen Metaphysik genau einzuhalten. Dadurch ist er zu sehr an seine Vorlage gebunden. Avicenna dagegen beherrscht in seiner Darstellung den ganzen Inhalt der aristotelischen Metaphysik, steckt sich selbst die Richtpunkte der Bearbeitung. Dadurch gewinnt sein Werk an Klarheit und Fluß der Darstellung. Alberts Metaphysik hinwiederum ist gelehrter und ausführlicher und häufig durch Digressionen unterbrochen, die auch auf entlegene Fragen Antwort geben. Beiden Philosophen aber ist eine hohe Verehrung für den Meister eigen, il maestro di color che sanno[1]. Avicenna nennt ihn an den seltenen Stellen, wo er seiner Erwähnung tut, den „ersten Lehrer", ein Ehrenname, dessen sich Aristoteles seit seinem ersten Auftreten innerhalb des arabischen Geisteslebens zu erfreuen hatte.

[1] Dante, Inf. 4, 131.

II.

Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik.

Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik.

Die aristotelische Metaphysik bildet schon seit Jahrtausenden eine Kraftprobe des menschlichen Geistes. Die Wechselfälle der Überlieferung und die Eigenart des Verfassers haben um das größte Werk der griechischen Philosophie ein Netz von Rätseln und Fragen gewoben. Am ehesten scheint die Textesfrage der aristotelischen Metaphysik gelöst; das lebendige Studium in den Schulen der älteren und jüngeren Peripatetiker ließ sie niemals in Vergessenheit geraten. Die Aufnahme in die syrische und arabische Sprache war ein neuer Anlaß, das sprachliche Gewand zu prüfen. Was uns an der Textesgestalt der aristotelischen Metaphysik dunkel und wirr vorkommt, hat die Hand des Meisters zumeist verschuldet. Der akroamatischen Methode, der Besprechung der philosophischen Probleme im Kreise der Schüler, widmete Aristoteles wohl in erster Linie das Augenmerk; er selbst wird nur wenig zu Ausgaben vorbereitet haben. „Er war auch nicht der Mann des fertigen Abschließens, immer wieder suchte er von einer neuen Seite seinem Gegenstande beizukommen." So werden wir in einem guten Teil der aristotelischen Werke Aufzeichnungen der Schüler sehen oder mangelhaft ausgearbeitete Umrisse, denen der Meister nicht mehr die letzte Feile ansetzte. Das gilt für die Metaphysik am allermeisten. Nur das erste Buch derselben eröffnet einen Blick in die hervorragenden schriftstellerischen Eigenschaften des Stagiriten. Sonst stoßen wir in der Metaphysik vielfach auf die Mängel unfertiger Entwürfe.

Noch mehr erschwert die Zusammenstellung der vierzehn Bücher der Metaphysik, die teils gänzlich zusammenhangslos aneinandergereiht, teils nur lose miteinander verbunden sind, eine organische Entwicklung des Themas und der Disposition der Metaphysik.

Aristoteles gibt sich viele Mühe, den Gegenstand der Metaphysik zu bestimmen. Tatsächlich liegen seine Angaben hierüber

in der ganzen Metaphysik zerstreut und scheinen nicht einmal einheitlich zu sein. Die gedrängte Kürze und Klarheit, mit der Avicenna den Sinn und die Aufgabe der ersten Philosophie bestimmt, was er als ihren Gegenstand nennt, welche Stellung unter den Wissenschaften er ihr zuweist, findet sich bei Aristoteles nicht.

Aristoteles nennt die Wissenschaft, der man später den Namen Metaphysik gab, erste Philosophie oder Weisheit. Der Weg, den er für die Bestimmung ihres Gegenstandes und ihrer Aufgabe einschlug, ist für seine ganze Denkweise bezeichnend, die, auf allgemein zugestandene und geläufige Anschauungen sich stützend, durchaus von der Erfahrung geleitet vorwärtsschreitet. Die ersten zwei Kapitel des Buches *A* geben die Einleitung zu der Frage: *τίς ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὅλην μέθοδον.* Das Ergebnis ist, daß die Weisheit die Wissenschaft von gewissen Ursachen und Prinzipien ist, ja daß sie die Wissenschaft von den letzten Gründen und Prinzipien ist und darum die interesseloseste, freieste und göttlichste. Damit ist das Ziel der metaphysischen Wissenschaft bestimmt, noch nicht das Objekt. Das erste Kapitel des Buches *Γ* nimmt die abgerissene Untersuchung wieder auf mit dem bündigen Satze: *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das demselben an und für sich Zukommende betrachtet. Das ist ihr Objekt, und hierin sucht sie die letzten Gründe. Das zweite Kapitel des gleichen Buches bestimmt als Gegenstand der ersten Philosophie die Substanz. Damit will jedoch gegenüber der ersten Bestimmung nichts Neues oder Widersprechendes gesagt sein. Denn vom Seienden spricht man in vielfachem Sinne, jedoch immer in Beziehung auf Eines und auf eine einige Natur. Das Eine heißt seiend, weil es Substanz ist, das andere, weil es Eigenschaft der Substanz ist. Die Substanz ist die Trägerin alles Seins; alles andere Sein ist nur etwas an ihr und durch sie und mit Bezug auf sie. So kommt es also auf das gleiche hinaus, zu sagen: Gegenstand der ersten Philosophie ist das Seiende als solches, sowohl was es ist, als was ihm als Seiendem zukommt, oder Gegenstand ist die Substanz. Der erste Philosoph betrachtet also die Prinzipien und die Ursachen der Substanz.

Das Buch *E* klärt über die Stellung der ersten Philosophie zu den andern Wissenschaften auf. Jene redet vom Seienden schlechthin, diese aber handeln von einer besondern Gattung des Seienden, ohne auch nur etwas darüber zu sagen, ob die Gattung, mit der

sie es zu tun haben, besteht oder nicht besteht[1]. Solcher theoretischer Wissenschaften aber, die nur von einer bestimmten Gattung des Seienden, von einer bestimmten Substanz *(οὐσία)*, nicht vom Seienden als solchem handeln, sind es zwei. Die Physik hat zum Gegenstand ihrer Betrachtung das Stoffliche und Veränderliche, dasjenige Seiende, welches das Prinzip seiner Bewegung und Ruhe in sich selbst hat[2]. Die Mathematik, die ihre Objekte so behandelt, als ob sie unwandelbar und stofflos wären, hat es mit der Zahl und der Ausdehnung zu tun, die jedoch nur am Stoffe und am Körper vorkommen. Gäbe es aber etwas Ewiges und Unbewegtes und Stoffloses, so müßte die Betrachtung hierüber einer theoretischen Wissenschaft zufallen, doch nicht der Physik, da diese auf das Bewegte geht, auch nicht der Mathematik, weil ihr Gegenstand nur in Verbindung mit dem Stoffe vorkommt und nur geistig getrennt (abstrahiert) wird[3].

Nun gibt es ein Ewiges und Unbewegtes und Stoffloses, und gerade davon handelt die erste Wissenschaft. Der Gattung des Seienden nach betrachtet gibt es also drei philosophische Disziplinen: die Mathematik, die Physik und die Theologie. Je ehrwürdiger die Gattung des Seienden, desto ehrwürdiger auch die Wissenschaft, und die ehrwürdigste Wissenschaft muß auch die ehrwürdigste Gattung des Seienden betrachten[4].

Damit stellt Aristoteles an die Seite der zwei ersten Bestimmungen des Gegenstandes der Metaphysik eine dritte, die sogar im Widerstreite mit der ersten steht. Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende als solches, und was ihm als solchem zukommt, oder die Substanz, nun auch ein bestimmtes Gebiet des Seienden, nämlich das Unwandelbare und Stofflose, Ewige[5]. Darin besteht tatsächlich

[1] *E* 1, 1025 b: *ὁμοίως δ' οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι.*

[2] *E* 1, 1025 b: *ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ).*

[3] *E* 1, 1026 a: *εἰ δέ τί ἐστιν ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν.*

[4] *E* 1, 1026 a: *ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. . . . ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθεματική, φυσική, θεολογική· οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.* Vgl. die Parallelstelle *K* 7, 1064 a 30 ff.

[5] Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik: Philosoph. Monatshefte 1888, 50, betont mit Recht diesen Widerspruch. Bullinger, Aristo-

ein Widerspruch. Die Wissenschaft der ersten Philosophie, die als Gegenstand ihrer Betrachtung das Seiende als solches hat, und nicht wie die andern Wissenschaften ein ὄν τι oder γένος τι, ein abgetrenntes Gebiet des Seienden behandelt, kann nicht ein und dieselbe sein mit der Wissenschaft vom stofflosen und unwandelbaren Sein, die unter allen Seinsgattungen zwar die vornehmste ist, aber eben doch nur eine neben andern.

Wie diese widersprechende Bestimmung der ersten Philosophie sich gebildet und eingedrängt hat, soll hier nicht erörtert werden. Tatsächlich ist auch Aristoteles nicht gewillt, die Metaphysik als eine Sonderwissenschaft vom Übersinnlichen zu bestimmen, vielmehr bleibt ihm durch den größten Teil der metaphysischen Untersuchung im Bewußtsein, daß die Metaphysik unterschiedslos vom bewegten und unbewegten Sein als Sein und dessen Ursachen zu handeln hat. Die Wissenschaft vom Seienden als solchem übernimmt die Untersuchung über sämtliche Substanzen, über die sinnlichen und über die stofflosen, und sucht festzustellen, ob es eine übersinnliche und unwandelbare Substanz gibt. In dieser Richtung der unwandelbaren, ewigen Substanz müßte dann allerdings, soweit es für Menschen möglich ist, die Gottheit gefunden werden. Diese aber in der Reihe der αἴτια, die im Gebiete des Stofflosen liegen, als das höchste Prinzip nachzuweisen, kann als die edelste Aufgabe der ersten Philosophie, die das Seiende in seiner Gesamtheit zum Gegenstande hat, gelten. Die Gottheit gehört also in die erste Philosophie, sofern sie Prinzip des Seienden als solchen sein muß. Die Gottheit aber bildet nicht den Gegenstand der ersten Philosophie, sondern reiht sich ein unter die Fragen nach den Prinzipien des Seienden als solchen.

Die Erörterung über den Gegenstand der Metaphysik nach den aristotelischen Quellen war insofern geboten, als die Darstellung Avicennas in der gleichen Frage erkennen läßt, wie sehr er bestrebt ist, die auseinandergehenden und zerstreuten Angaben des Aristoteles zusammenzufassen und auszugleichen. Was Aristoteles im einzelnen der ersten Philosophie zur Untersuchung überträgt, ist offenkundig und unbestritten. Das Seiende, die Substanz ist Objekt der Metaphysik, das Ziel derselben sind die letzten Gründe. Objekt im ein-

---

teles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken, München 1892, 38, trifft in seiner Polemik gegen Natorp nicht das Richtige, weil er nicht den aristotelischen Unterschied zwischen Objekt einer Wissenschaft und Ziel einer Untersuchung unterscheidet. Das Objekt darf nie problematisch sein. Gott, als das Unwandelbare und Stofflose, ist aber erst das Resultat der Untersuchung.

zelnen ist das Seiende nach Substanz und Akzidens, nach Möglichkeit und Wirklichkeit. Der Metaphysik kommt es zu, den Satz der Identität oder des Widerspruches zu untersuchen, da auf ihn die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis sich aufbaut. Die Untersuchung der letzten Prinzipien führt aber auf das Urprinzip Gott, und so fällt der Metaphysik auch die Untersuchung der geistigen Ursubstanz zu. Allein auch die Sphärengeister, die den Himmel bewegen, sind geistige Substanzen, und auch die Erörterung über sie fällt der Metaphysik zu, desgleichen die Untersuchung über den höheren geistigen Teil der Seele. So weit dehnt Aristoteles die Grenzen der Metaphysik[1].

Bei Avicenna bildet die Einteilung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische, wobei die erstere die interesselose Betrachtung der unabhängig von uns bestehenden Welt ist, die letztere aber auf eine Vervollkommnung der unserer Macht entspringenden menschlichen Handlungen hinzielt, den Ausgangspunkt wie für die Logik, so auch für die Metaphysik[2]. Die Dreiteilung der theoretischen Philosophie ist bedingt durch die dreifache Art des Gegenstandes, mit dem sich diese theoretischen Disziplinen befassen. Gegenstand der Physik ist der Körper, sofern er der Bewegung und Ruhe unterliegt; Ziel der Untersuchung sind die Akzidenzien, die ihm als solchem zukommen. Gegenstand der Mathematik ist das Quantitative, das Seiende, sofern es Zahl und Größe ist, sei es als gedanklich von der Materie Losgelöstes, sei es in der materiellen Erscheinung; Ziel der Untersuchung der Mathematik sind die Eigenschaften, die dem Seienden, sofern es Zahl und Größe ist, zukommen[3].

---

[1] Eugen Rolfes, Aristoteles' Metaphysik übersetzt und erklärt, Leipzig 1904. Werner Luthe, Begriff und Aufgabe der Metaphysik (*σοφία*) des Aristoteles (Programm), Düsseldorf 1884.

[2] Avicenna verwendet fünf Kapitel seiner Metaphysik, um den Gegenstand und den Umfang der ersten Philosophie zu bestimmen. Incipit liber Avicennae de philosophia prima c. 1: De inquisitione subiecti primae philosophiae ad hoc, ut ostendatur ipsa esse de numero scientiarum. Der Eingang des Kapitels wirft einen Rückblick auf die bereits behandelten Disziplinen der Logik, Physik und Mathematik. Avicennas schriftstellerische Tätigkeit ist aristotelischen Grundsätzen getreu streng methodisch vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zum *πρότερον φύσει* fortgeschritten.

[3] Ebd.: Incipiamus ergo auxiliante deo et dicamus quod scientiae philosophicae, sicut iam innuimus in aliis libris, dividuntur in speculativas et activas ... et diximus quod speculativae comprehenduntur in tres partes, in naturales et doctrinales et divinas. Et quod suum subiectum naturalium est corpora sec. quod moventur et quiescunt et quod de eis inquiritur sunt accidentalia quae accidunt eis proprie

Da nun jede Wissenschaft ein Objekt hat, fragt es sich, was für ein Objekt die erste Philosophie hat. Ihr Name als göttliche Wissenschaft könnte dazu verleiten, Gott selbst als den Gegenstand der Metaphysik anzusehen. Allein Gott ist nicht Gegenstand der Metaphysik, wohl aber stellt die Untersuchung über ihn eine der wichtigsten, in die erste Philosophie einschlägigen Fragen dar. Avicenna zeigt hierin eine gründliche Kenntnis der aristotelischen Philosophie. Weder Gottes Dasein noch sein Wesen können Gegenstand der Metaphysik sein; denn Objekt einer Wissenschaft kann nur das sein, dessen Existenz in keiner Weise in Frage steht. Nun ist aber das Dasein Gottes am meisten problematisch; falls es aber wissenschaftliche Tatsache ist, ist es dies doch nur als das letzte und abschließende Resultat einer Untersuchung des Seienden als solchen[1]. Sonach ist es unmöglich, Gott das Objekt der Metaphysik zu nennen; er ist das Ziel, das angestrebt wird. Es geht nicht an, daß eine Wissenschaft die Existenz ihres Gegenstandes beweist.

Um nichts richtiger ist die Ansicht derer, welche als Gegenstand der ersten Philosophie die vier Prinzipien angenommen haben, sei es alle zumal oder nur eines aus ihnen. Da ja doch Prinzipien nur in Betracht kommen, sofern sie Prinzipien des Seienden sind und sofern sie selbst wirklich sind, so steht über ihnen doch noch das Seiende als solches, und darum ist dieses Gegenstand der ersten Philosophie. Die Untersuchung der vier Prinzipien aber ist ein Teil der Wissenschaft vom Seienden als solchem, da alles, was auf das Seiende Bezug hat, auch unter die Wissenschaft des Seienden fällt. Zudem ist der Beweis für die Existenz von letzten Prinzipien notwendig; vor der Untersuchung ist aber die Existenz von letzten Prinzipien in gleicher Weise problematisch wie das Dasein Gottes[2].

---

secundum hunc modum. Et quod est subiectum doctrinalium est vel quod est quantitas pure vel quod est habens quantitatem. Et dispositiones eius quae inquiruntur in eis sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quod est quantitas in diffinitione.

[1] Ebd.: Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse deus excelsus; sed non est, immo ipse est unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico ergo impossibile esse ut ipse deus sit subiectum huius scientiae quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti.

[2] Ebd.: Tunc quaeramus an subiectum eius sunt ultimae causae eorum quae sunt an omnes quattuor simul an una tantum. Sed hoc non debet dici quamvis iam hoc quidam putaverunt. Nam consideratio de omnibus quattuor causis non potest esse quin sit de illis in quantum habent esse, vel in quantum sunt causae

Nachdem Avicenna sich so durch die Widerlegung zweier Irrtümer freien Platz gemacht hat, stellt er die eigentliche Frage nach dem Objekte der Metaphysik. Ein Vergleich sämtlicher theoretischen Wissenschaften bezüglich ihres Gegenstandes ergibt, daß eine jede es mit irgend einer Gattung des Seienden zu tun hat. Allen Seinsgattungen dieser Wissenschaften liegt gemeinsam das Seiende als solches zu Grunde. Als vorzüglichstes Objekt der ersten Philosophie muß nun das Seiende genannt werden, insofern es Seiendes ist ohne jegliche Einschränkung und das, was ihm als Seiendem zukommt[1]. Avicenna stellt sich noch eine Zweifelsfrage, die dem Grundgedanken entspringt, daß das Objekt einer Wissenschaft nie von ihr selbst erwiesen werden kann und darf. Wie kann die Wissenschaft vom Seienden als solchem den Beweis für die Existenz der Prinzipien in ihre Untersuchung aufnehmen? Das kann sie deshalb, weil die Untersuchung über die Prinzipien alles Seienden nicht die Existenz des Seienden betrifft, die ja die unbeweisbare Grundvoraussetzung für alles ist, sondern nur auf die Akzidenzien sich erstreckt[2].

Gerade auf Grund der Prinzipien vollzieht Avicenna die Einteilung der Metaphysik. Ein Teil der Metaphysik untersucht die letzten Ursachen alles Seienden, sofern es Seiendes ist. Ein anderer Teil unternimmt die Untersuchung der ersten Ursache, aus der alles verursachte Seiende als solches fließt. Ein anderer Teil untersucht die Akzidenzien des Seins. Ein anderer Teil unternimmt die Untersuchung über die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften; denn die Prinzipien einer jeden Wissenschaft sind Gegenstand der Untersuchung in der höheren allgemeineren[3].

---

absolutae . . . Concedere enim esse causas et occasiones non manifestum primum sed probabile . . . Si autem consideratio de causis fuerit, in quantum habent esse et de omni eo quod accidit eis secundum hunc modum oportebit tunc ut ens in quantum est ens sit subiectum.

[1] Kap. 2: De stabiliendo subiectum huius scientiae. Zu Eingang dieses Kapitels finden sich vortreffliche bündige Bestimmungen über das Objekt einer jeden Wissenschaft; aus dem Vergleiche der einzelnen Wissenschaften miteinander wird gefolgert: Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens in quantum est ens commune est omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii et quia non eget quaeri an sit et quid sit quasi alia scientia. . . . Immo primum subiectum huius scientiae est ens in quantum est ens et ea quae inquirit sunt consequentia ens in quantum est ens sine conditione aliqua.

[2] Ebd.: Ad quod respondemus quod speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti.

[3] Ebd.: Sequitur ergo necessario ut haec scientia dividatur in partes quarum quaedam inquirunt causas ultimas in quantum sunt causae omnis esse causati in

Diese Vierteilung der Metaphysik entspricht zwar den aristotelischen Grundgedanken, findet sich aber in dieser Gestalt nicht bei Aristoteles.

Avicenna kennt noch eine Vierteilung des Zieles der metaphysischen Wissenschaft, insofern sie die Untersuchung anstellt über Gegenstände, die gänzlich von der Materie und ihren Begleiterscheinungen losgelöst sind, und über solche, die mit der Materie verbunden sind, etwa so, wie die Ursache der Wirkung das Bestehen verleiht und ihr vorangeht, über Dinge, die teils in der Materie vorhanden sind teils nicht, jedenfalls zu ihrer Existenz sie nicht bedürfen, endlich sogar über materielle Dinge, wie Bewegung und Ruhe, jedoch nicht ihrem materiellen Wesen nach, sondern nach ihrer immateriellen Seite. Die Untersuchung erstreckt sich in allen vier Teilen auf ein begriffliches Wesen, das seinen Bestand nicht von der Materie hernimmt[1].

Damit hält Avicenna gewissenhaft an der gegebenen, alles umfassenden Begriffsbestimmung der ersten Philosophie fest, und so stimmt er auch in das aristotelische Lob auf sie ein. Sie hat die zentrale Stellung innerhalb der Philosophie und ist vornehmer als alle andern Wissenschaften. Ihr Vorrang liegt in der Würde des Wissens, das sie verschafft, und in der Genauigkeit ihrer Beweise. Sie verschafft das Wissen über Gott und die Ursachen, die von ihm ausgehen. Daher kommt auch ihr Name als eine Wissenschaft von Gott[2].

Dieser umfassende Charakter der Metaphysik war auch die Veranlassung, sie mit der Topik und Sophistik in Vergleich zu setzen.

---

quantum est esse et aliae inquirunt causam primam ex qua fluit omne esse causatum in quantum est esse causatum non in quantum est ens mobile vel quantitativum et quaedam aliae inquirunt dispositiones quae accidunt esse et quaedam inquirunt principia scientiarum particularium.

[1] Ebd.: Eorum autem quae inquiruntur in ea quatuor sunt: quorum quaedam sunt separata a materia et appenditiis materiae omnino et quaedam sunt commixta materiae .... et quaedam sunt quae inveniuntur in materia et non in materia sicut causalitas et unitas. . . . Et quaedam sunt res materiales sicut motus et quies; sed de eis non inquiritur in hac scientia secundum quod sunt in materia sed secundum esse quod habent. Horten, Die Metaphysik Avicennas 26, schreibt mit Unrecht Avicenna die Behauptung zu, auch das Immaterielle sei eigentliches Objekt der Metaphysik. Das lateinische id quod inquiritur ist eine treffliche Wiedergabe des aristotelischen τὸ ζητούμενον und bezeichet das Problem, nicht das Objekt.

[2] Ebd.: Est etiam sapientia quae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilius scitum; nobilior vero scientia quae est certitudo veritatis et nobilius scitum, quod est deus et causae, quae sunt post eum et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse et cognitio dei et propterea diffinitur scientia divina.

Mit der ersteren ist wohl ein Vergleich zulässig, insofern sie alle Wissenschaften anregt und beherrscht, ja uns auch anleitet, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten. Allein ihr Gewißheitsgrad ist nur der einer gewöhnlichen Meinung, da sie es unterläßt, ihre Sätze wissenschaftlich abzuleiten. Zwischen Sophistik und Metaphysik fehlt es jedoch an allen Vergleichspunkten. Von der Sophistik unterscheidet sich die Metaphysik ihrer ganzen Tendenz nach. Sie zielt auf ein wirkliches Wissen ab, während die Sophistik nur Scheinweisheit ist. Der Sophist will weise scheinen, aber nicht weise sein[1].

Bei der Frage nach dem Nutzen der philosophischen Wissenschaften im allgemeinen wie der ersten Philosophie im besondern gleicht Avicennas Intellektualismus dem aristotelischen, nur besitzt er eine eschatologische Färbung. Alle Wissenschaften arbeiten zusammen an der Vervollkommnung des menschlichen Geistes, die ihn zum Genusse der jenseitigen Glückseligkeit vorbereiten und befähigen soll[2]. Die erste Philosophie im besondern aber ist der Abschluß aller einzelnen Wissenschaften. Ihr Nutzen beruht darin, daß sie den Einzelwissenschaften den Grad ihrer Gewißheit verleiht und ihre Prinzipien untersucht.

Der Wert des Wissens, das die Einzelwissenschaften vermitteln, verglichen mit dem der Metaphysik, steht in analogem Verhältnis zu den Objekten dieser beiden Arten von Wissenschaften. Das Objekt der Metaphysik, das Seiende als solches, ist die Grundlage für die Seinsgattungen, mit denen sich die Einzelwissenschaften beschäftigen. So ist auch das Wissen, das die erste Philosophie über das Seiende als solches erteilt, die Grundlage und Sicherheit für die Ergebnisse aller Einzelwissenschaften. Auch im Bereiche der philosophischen Disziplinen gilt das Rangverhältnis zwischen Herrscher und Untertan und Herr und Diener[3]. Nichtsdestoweniger bedarf doch

---

[1] Avicenna gibt hier wieder, was Aristoteles Met. *Γ* 2, 1004 b über das Ansehen der Dialektiker und Sophisten als Philosophen sagt. Zugleich ist uns der Beweis geliefert, daß Avicenna das vierte Buch der Metaphysik kennt. Kap. 2: Differt etiam a sophistico in voluntate eo quod hic quaerit ipsam veritatem, ille vero quaerit putari sapiens in dictione veritatis quamvis non sit sapiens.

[2] Kap. 3, fol. 71: De utilitate huius scientiae et ordine et eius nomine. Omnes scientiae communicant in una utilitate quae est acquisitio perfectionis humanae animae in effectu praeparantis eam ad futuram felicitatem.

[3] Ebd.: Ceterae scientiae perficiunt in ea. . . . Utilitas igitur huius scientiae est profectus certitudinis principiorum scientiarum particularium et certitudo eorum, quae sunt eis communia quid sint quamvis illa non sint principalia causalia. Est

die erste Philosophie auch der Einzelwissenschaften, insbesondere der Physik und Mathematik, und einem Studium der Metaphysik muß eine Beschäftigung mit Physik und Mathematik vorangehen. Die Physik behandelt ja die Probleme vom substantiellen und akzidentellen Werden, von Raum und Zeit und der Bewegung. Der Mathematik bedarf sie, denn auch sie hat es mit dem Guten und Schönen zu tun, namentlich die Astronomie, welche die ewige Harmonie und das Gleichmaß der sich bewegenden Sternensphären betrachtet. Auch die Metaphysik kommt in ihren letzten Fragen auf den Weltenordner und die letzten Ursachen, d. h. die selbst unbewegten Beweger der Planetensphären. Hierin wird sie von der Astronomie unterstützt, welche ja die ewigen und doch sinnlich wahrnehmbaren Substanzen untersucht und auch die Anzahl der Umläufe aufstellt[1]. Dieses Verhältnis der physischen und mathematischen Wissenschaften zur Metaphysik hat seinen inneren Grund in der Einrichtung und dem Gang des menschlichen Erkennens überhaupt. Der ideale Zustand der Spekulation wäre freilich der, vom Allerallgemeinsten und darum Gewissesten ausgehend zur Einzelbetrachtung herabzusteigen. So aber sind wir wegen der Schwäche unserer Erkenntniskraft gezwungen, das Frühere und Erkennbarere, d. h. das sinnlich Wahrnehmbare, zum Ausgangspunkt für die Erforschung des an sich Früheren und Erkennbareren, d. h. des Allgemeinen, zu benützen[2].

---

igitur sicut utilitas regentis ad id quod regitur et sicut eius cui servitur ad servientem. Quoniam comparatio huius scientiae ad alias scientias particulares est sicut comparatio eius cuius cognitio inquiritur in aliis scientiis. Sicut enim haec scientia est principium essendi illas, sic scientia huius est principium certitudinis sciendi illas.

[1] Ebd.: Ordo vero huius scientiae est, ut discatur post scientias naturales et disciplinales. Sed post naturales ideo, quia multa de his, quae conceduntur in ista, sunt de illis, quae iam probata sunt in naturali sicut generatio et corruptio et alteritas et locus et tempus et quod omne, quod movetur ab alio movetur et quae sunt ea, quae moventur ad primum motorem. Post disciplinales vero ideo, quia intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernatoris dei altissimi et cognitio angelorum spiritualium et ordinum suorum et cognitio ordinationis in comparatione circulorum, ad quam scientiam impossibile est perveniri nisi per cognitionem Astrologiae. Musica vero et particulares disciplinalium et morales et civiles utiles sunt, non necessariae ad hanc scientiam.

[2] Kap. 4. De quaestionibus scientiae naturalis fol. 71 r. A.: Sed nos propter nfirmitatem nostrarum animarum non possumus incedere per ipsam viam demonstrativam, quae est progressus ex principiis ad sequentia et ex causa ad causa.

Darin liegt zugleich auch die Rechtfertigung für die Bezeichnung der ersten Philosophie als Metaphysik. Metaphysik heißt sie deshalb, weil sie in der Reihenfolge der theoretischen Wissenschaften an letzter Stelle steht, speziell nach der Physik einsetzt, insonderheit aber deshalb, weil sie die Wissenschaft von demjenigen ist, was über alle Natur hinausgeht und vor aller Natur ist, wenn man unter Natur nichts anderes versteht als die Gesamtsumme der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt, sofern sie der Bewegung und Ruhe unterworfen ist, kurz die Wissenschaft vom Immateriellen und Übersinnlichen[1].

Was die Immaterialität des Gegenstandes der Metaphysik anbelangt, so könnte man versucht sein, Metaphysik und Mathematik auf gleiche Stufe zu stellen, da die Geometrie sowohl wie auch die Arithmetik das Unkörperliche zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. Allein weder der Gegenstand der arithmethischen Betrachtung, die Zahlen, noch auch das Objekt der geometrischen, wie die Linien und Flächen, besitzen eine selbständige, gesonderte Existenz. Nur die Körper sind Einzelsubstanzen, nicht aber die Zahlen, Punkte, Flächen und Linien. Potenziell nur in den Dingen enthalten, erhalten sie ihre aktuelle Sonderexistenz nur durch die trennende Abstraktion des Mathematikers, der die Dinge nicht als solche, sondern insofern sie quantitativer Natur sind, betrachtet[2].

tum, nisi in aliquibus ordinibus universitatis eorum, quae sunt sine discretione. Igitur ex merito huius scientiae in se est, ut ipsa sit altior omnibus scientiis, quantum vero ad nos posterioratur post omnes scientias.

[1] Ebd. fol. 71 r. B.: Nomen vero huius scientiae est, quod ipsa est de eo, quod est post naturam. Intelligitur autem natura virtus, quae est principium motus et quietis, immo universitatis eorum accidentium, quae perveniunt ex materia corporali. Iam autem dictum est, quod natura est corporis naturalis; corpus vero naturale est corpus sensibile cum eo, quod habet de proprietatibus et accidentibus. Quod vero dicitur post naturam haec posteritas est, quantum ad nos. Primum enim, quod percipimus de eo, quod est, et scimus eius dispositiones, est hoc, quod praesentatur nobis de hoc esse naturali. Unde meretur vocari haec scientia (die erste Philosophie) considerata in se, hoc est, ut dicatur, quod est scientia de eo, quod est ante naturam. Ea enim, de quibus inquiritur in hac scientia per eandem sunt ante naturam.

[2] Ebd.: Possit autem aliquis dicere, quod res disciplinales purae quas speculatur arithmetica et geometria sunt etiam ante naturam et praecipue numerus, cuius esse non pendet ex natura ullo modo; invenitur enim non in natura. Igitur scientia de numero debet esse scientia post naturam. Quod igitur debemus dicere contra hanc quaestionem hoc est, quia in geometria, si quidquid speculamur in

Leuchtet die Unmöglichkeit einer selbständigen Existenz geometrischer Größen unabhängig vom sinnenfälligen Körper und außer aller Körperlichkeit ein, so scheint doch der immaterielle Charakter der Zahlen weniger fraglich zu sein. Gesteht man nun der Metaphysik die Untersuchung des absolut Immateriellen zu, dann kann auch die Arithmetik sich nicht auf die gleiche Stufe mit der Metaphysik stellen[1]. Denn sie betrachtet die Zahlen nur, sofern sie am Körperlichen sich finden, und falls sie dieselben zum Zwecke der Betrachtung von ihrem Substrate trennt, muß sie sich dessen bewußt bleiben, daß die Zahlen nur durch die trennende Abstraktion zu einer scheinbar aktuellen und selbständigen Existenz gelangen. Mit der Frage nach dem Wesen der Zahl, sofern sie unter den Begriff des Seienden fällt, beschäftigt sich die Arithmetik in keiner Weise; diese Untersuchung fällt der Metaphysik zu[2].

Damit schließt die Wissenschaftslehre Avicennas. Im ganzen genommen ist sie zweifellos aristotelisch; Avicenna versucht aber eine Vereinigung der verschiedenen Angaben. Hierzu halfen ihm die reichen Vorarbeiten der griechischen Kommentatoren, die aus den aristotelischen Schriften heraus den Einteilungstypus geschaffen und erweitert hatten. Andronikos von Rhodos hatte nach diesem Grundplane die aristotelischen Schriften geordnet; noch genauer hat ihn Alexander von Aphrodisias entworfen. Die Kommentatoren der Isagoge des Porphyrius endlich, insbesondere Ammonios und Johannes Philoponos, schufen die Vorlage für das Einteilungsschema, das in die philosophische Literatur der Syrer und Araber Eingang fand. Endlich wurde dieser Einteilungstypus durch die Araber selbst geklärt und ausgearbeitet. So gebührt besonders Al-Fârâbî das

---

illa non fuerit nisi in lineis, superficiebus et corporibus. Constat tunc, quod subiectum eius non erit separatum a natura in existentia.

[1] Ebd.: De numero autem maior est quaestio, quoniam videtur superficietenus quod scientia de numero sit de scientia post naturam nisi scientia post naturam intelligatur aliud sc. quod est scientia de eo quod omnimodo separatum est a natura et tunc nominabitur haec scientia ab eo quod est dignius in ea sc. vocabitur haec scientia scientia divina. Cum igitur appellata fuerit secundum hanc intentionem tunc scientia de numero non communicabit intentionem huius nominis hoc modo.

[2] Ebd.: Scientia de numero non est speculatio de essentia numeri nec de accidentibus numeri in quantum numerus est absolute . . . tunc est materialis vel aestimabilis innixus materiae. Speculatio vero de essentia numeri et de eo, quod accidit ei secundum quid non pendet ex materia nec est innixus in materia, est in hac scientia.

Verdienst, eine Menge von Einleitungsschriften verfaßt zu haben; auch aus diesen hat Avicenna geschöpft[1].

Der erste, der unter den Abendländern mit der philosophischen Literatur der Araber in Berührung kam und sie übersetzte, Dominikus Gundisalvi, hat die von Avicenna ausgeführte Einteilung der Philosophie vollständig in seine selbständigen Schriften aufgenommen[2]. Avicennas Paraphrase erleichterte wesentlich dadurch das Studium der aristotelischen Philosophie.

---

[1] Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I 162 ff.
[2] Ludwig Baur, Dominicus Gundissalinus 201 ff.